

EXAMEN

D'UN OUVRAGE INTITULÉ :

DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES SUR LA CERTITUDE, ETC.

EXAMEN

D'UN OUVRAGE INTITULÉ :

DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES
SUR LA CERTITUDE

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES FONDEMENS DE LA THÉOLOGIE,

PAR L'ABBÉ GERBET.

PAR J. L. ROZAVEN, D. L. C. D. J.

Il est à craindre qu'en voyant souvent s'écrouler ce qui semblait établi de la manière la plus solide et la plus durable, nous n'en venions à haïr la raison ou à nous en défier au point de refuser notre assentiment même à l'évidence de la vérité.

Metus est ne, cum sæpe subruantur quæ firmissimè statura et mansura præsumimus, in tantum odium vel timorem rationis incidamus, at ne ipsi quidem perspicuæ veritati fides habenda videatur. (S. Aug. lib. de Magistro.)

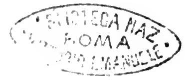
AVIGNON,

SEGUIN AÎNÉ, IMPRIMEUR-LIBRAIRE.

1831.

AVIS

AU LECTEUR.



Cet Ouvrage, ayant été composé à Rome, a dû, suivant les lois ecclésiastiques, être soumis à la censure Romaine ; et quand ces lois n'auraient pas existé, l'Auteur ne s'en serait pas moins empressé de soumettre son manuscrit à la révision de Théologiens éclairés, pour s'assurer qu'il ne contenait rien de contraire à la doctrine Romaine à laquelle il est inviolablement attaché. Cette précaution lui paraissait d'autant plus nécessaire, que les adversaires qu'il combat se donnent pour les zélés défenseurs des doctrines du Saint Siége, et ne manquent pas d'accuser de Gallicanisme ou de dénoncer comme ennemi de ces doctrines quiconque ose contredire les principes d'après lesquels ils prétendent réformer l'enseignement de la Théologie. On verra qu'à Rome on est bien éloigné de reconnaître *l'identité de leur doctrine philosophico-théologique* avec la doctrine Catholique, qu'il n'est permis à personne de combattre. Voici la lettre du Maître du Sacré Palais par

laquelle il permet l'impression du présent Ouvrage, non-seulement à Rome, mais, comme l'Auteur l'avait demandé, en quelque lieu que ce soit.

Dalle stanze del Quirinale, li 18 Agosto 1831.

REV.[mo] PADRE,

Essendo stato esaminato e riveduto il Manoscritto che la P. V. Rev.[ma] si compiacque di recare a quest' uffizio del Magistero del Sagro Palazzo Apostolico, col titolo : EXAMEN D'UN OUVRAGE INTITULÉ : *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la Théologie, par l'abbé P. Gerbet* ; PAR J. L. ROZAVEN ; non si è trovato in esso cosa alcuna che osti alla stampa, e per conseguenza potrà secondo le Bolle Pontificie imprimersi anche fuor di Roma.

Tanto devo alla P. V. nell' atto che ritornandole il Manoscritto medesimo ho l'onore, etc.

Fr. Giov. M.[a] VELZI, Maest. del S. P. A.



INTRODUCTION.

L'écrit qu'on va lire a été composé il y a plus de quatre ans, et il n'était pas destiné à voir le jour. Nous n'avions en vue que de satisfaire le désir de quelques amis qui nous avaient demandé notre sentiment sur un ouvrage dont on parlait avec une sorte d'enthousiasme. Les partisans d'un nouveau système de Philosophie présentaient cet ouvrage comme un livre classique, qui devait opérer un changement heureux dans l'enseignement de la Théologie. Nous l'examinâmes avec une grande attention, apportant à cet examen tout le calme et toute l'impartialité qu'on doit désirer dans les discussions ; et nous avouons qu'il nous parut fort défectueux. L'importance du sujet nous détermina à mettre par écrit les raisons qui motivaient notre jugement, pour les communiquer à ceux qui attachaient de l'intérêt à connaître ce que nous pensions. Au reste, l'aversion naturelle que nous avons pour les disputes et pour tout ce qui peut

y conduire nous tenait éloigné de donner de la publicité à notre travail, et il serait resté parmi nos manuscrits, si quelques personnes au jugement de qui nous devons déférer, et entr'autres un personnage qui tient un haut rang dans la hiérarchie ecclésiastique, n'avaient jugé qu'il pourrait être utile à bien des personnes qui ont adopté le nouveau système, ou qui pencheraient à l'adopter, sans l'avoir suffisamment approfondi. Nous avons cru devoir céder à de telles instances, et livrer à l'impression ce qui n'avait été fait que pour l'usage de quelques amis. Nous donnons notre travail tel qu'il a été composé, à l'exception d'un petit nombre d'additions que nous a suggérées la lecture de quelques écrits plus récens.

Nous espérons que cette publication ne sera point regardée comme une attaque par ceux dont nous ne partageons pas l'opinion. Les discussions n'ont en elles-mêmes rien d'offensant, et ne sont point à redouter pour ceux qui aiment et cherchent la vérité. Il faut seulement qu'elles soient sages et pacifiques, qu'on y parle le langage de la raison et non celui des passions; car dès que les passions sont de la partie, on ne s'entend plus; on s'aigrit, on s'irrite, et bientôt les injures prennent la place des raisons. Nous nous faisons un devoir rigoureux de ne

pas mériter un semblable reproche. Nous dirons notre sentiment avec franchise et avec une liberté entière, car nous ne savons ni ne voulons écrire autrement; mais nous ne nous laisserons jamais aller aux invectives et aux déclamations, ressource ordinaire de ceux qui ont plus à cœur de faire prévaloir leurs opinions que de voir triompher la vérité.

Nous entrons dans cette lice avec d'autant plus de confiance, qu'en cédant aux désirs de nos amis, nous remplissons le vœu qu'ont exprimé les admirateurs de M. Gerbet eux-mêmes, au moment où son ouvrage a paru. Dans le *Mémorial Catholique*, (dont il était, si nous ne nous trompons, un des rédacteurs, ou du moins auquel il fournissait des articles,) on manifesta, en l'annonçant, le désir que ceux qui ne pensaient pas comme cet Auteur entreprissent de le réfuter; on alla même jusqu'à en faire presqu'un devoir de conscience: « Assurément, » disait-on dans un article écrit en faveur de l'ou- » vrage, ceci touche d'assez près aux premiers » intérêts de la religion, pour qu'il soit permis » de désirer que ceux qui ne partageraient pas la » doctrine défendue dans l'ouvrage de M. Gerbet » se fassent une conscience de la réfuter. » (*Mémorial catholique*, tom. 7. 4e année, p. 93.) Si l'invitation était sincère, comme nous ne nous

permettons pas d'en douter, ceux qui l'ont faite verront avec plaisir cette réfutation, qui n'aura à leurs yeux d'autre tort que de venir un peu tard. En effet, la vérité ne peut qu'y gagner. Si la réfutation est bonne, ceux qui la provoquaient, seront, nous aimons à le croire, les premiers à y applaudir; si elle manque de solidité, la faiblesse des raisons qu'on leur oppose fera mieux ressortir la vérité des principes qu'ils défendent, et ils n'en seront que mieux fondés à poursuivre l'œuvre glorieuse qu'ils ont entreprise, de la réforme de l'enseignement.

Mais l'Auteur de l'article que nous venons de citer ne se contente pas d'exprimer le désir qu'on entreprenne une réfutation de l'ouvrage de M. Gerbet, il pousse la complaisance jusqu'à tracer le plan qu'il lui semble qu'on devrait suivre pour faire une réfutation vraiment utile. Malheureusement, je me vois forcé d'être d'un avis différent du sien, du moins en quelque point. « Pour que cette discussion, dit-il, fût » réellement utile, il faudrait qu'au lieu de se » borner à quelques objections partielles et iso- » lées, qui ne peuvent jeter un grand jour sur » le fond de la question, les défenseurs du Car- » tésianisme présentassent de leur côté un en- » semble d'idées dont on pût concevoir l'enchaî- » nement, et essayassent de prouver que la

» Théologie Cartésienne satisfait à toutes les » conditions de la Théologie Catholique. » (*Ibid.*) Ce passage montre dans l'Auteur de l'article une préoccupation qu'il est important de faire remarquer, car elle paraît commune à tous les partisans du nouveau système. Il semble être persuadé qu'il n'y a pas de milieu entre adopter les idées de M. Gerbet, qui sont aussi les siennes, et se déclarer défenseur du Cartésianisme. Nous ferons voir que c'est là une fausse persuasion. Il est incontestable, je l'avoue, que quelques objections partielles et isolées ne peuvent pas, généralement, être données pour la réfutation complète d'un ouvrage dont elles n'attaqueraient qu'une partie ou quelques détails. Je pense néanmoins qu'il faut mettre à cette maxime une exception, et c'est le cas où il s'agirait d'un ouvrage qui reposerait tout entier sur un principe fondamental contre lequel on présenterait une objection insoluble. Dans ce cas, cette objection unique suffirait pour renverser tout l'ouvrage, et je ne vois pas ce qui manquerait à la réfutation. Il est assez clair que si l'on sape le fondement d'un édifice, il est nécessaire que tout l'édifice s'écroule, quelque belle apparence qu'il puisse présenter. Cependant, dans ce cas même, il pourrait encore être utile de faire voir que l'ouvrage n'est pas moins

défectueux dans le détail et dans les conséquences que dans le principe.

Mais il ne paraît pas être également incontestable que, pour faire une réfutation vraiment utile de l'ouvrage de M. Gerbet, il soit nécessaire de prouver que *la Philosophie Cartésienne satisfait à toutes les conditions de la Théologie Catholique*. Cela pourrait être jugé nécessaire si la réfutation se faisait au profit du Cartésianisme, si l'Auteur de la réfutation se donnait pour le défenseur ou l'apologiste du système Cartésien, et annonçait la prétention de justifier ce que M. Gerbet appelle la Théologie Cartésienne. Mais s'il arrivait que celui qui entreprend cette réfutation fût absolument étranger au Cartésianisme et ne s'en donnât nullement pour le défenseur, il semble que tout ce qu'on pourrait raisonnablement exiger de lui, serait de prouver que la Théologie de M. Gerbet ne satifait pas elle-même à toutes les conditions de la Théologie Catholique. Car ce n'est point sans doute la Théologie Catholique qu'il est question de justifier. Nous devons rejeter sans hésiter tout ce qui ne s'accorde pas avec l'enseignement de cette Théologie, que ce soit la doctrine de Descartes ou celle de M. Gerbet lui-même.

Depuis quelques années les mots de *Cartésianisme* et de *Gallicanisme* sont continuellement

à la bouche et sous la plume des écrivains d'une certaine école. C'est uniquement au Cartésianisme et au Gallicanisme qu'ils en veulent, ce sont là les monstres qu'ils ont entrepris de combattre de toutes leurs forces. A les entendre, quiconque ne pense pas comme eux, n'adopte pas toutes leurs idées et s'avise de les contredire, est par-là même convaincu d'être Cartésien ou Gallican, et, à ce titre, doit être condamné sans qu'il soit besoin d'écouter ses raisons. Cependant, si vous ne vous laissez pas effrayer par les mots, et que vous lisiez attentivement leurs écrits, pour y trouver ce qui y est et non ce qu'ils annoncent, vous verrez que, le plus souvent, le Cartésianisme et le Gallicanisme sont entièrement en dehors de leurs discussions philosophiques ou théologiques. On peut très-bien n'être pas de leur avis et les réfuter, sans se déclarer pour cela Cartésien ou Gallican. On en aura, nous l'espérons, une preuve manifeste dans cette réfutation. Nous ferons constamment abstraction du Cartésianisme, et nous refuterons les raisonnemens que l'Auteur croit diriger contre les Cartésiens, tandis qu'ils attaquent une doctrine et des principes beaucoup plus anciens que Descartes. N'être ni Cartésien ni Gallican n'est peut-être pas la seule chose qu'on doive exiger d'un écrivain

Catholique. Il y a d'autres écueils tout aussi nécessaires à éviter. On n'est pas certainement à l'abri de toute erreur, par cela seul que l'on combat une erreur, ou ce que l'on croit être une erreur. Ce n'est pas chose nouvelle de donner dans l'excès opposé à celui qu'on s'est proposé de combattre. La crainte du Pélagianisme peut conduire au Jansénisme ; et le Janséniste n'est pas justifié parce qu'il lui plaît de traiter ses adversaires de Pélagiens, et de protester qu'il a en horreur les dogmes de Pélage. Nous ne les détestons pas moins que lui, mais nous savons que la doctrine Catholique tient seule la vérité, et qu'elle combat également les erreurs les plus opposées entr'elles. Il est loin de notre pensée de vouloir faire une comparaison injurieuse, ou censurer des opinions que l'Église ne censure pas; mais nous pouvons dire avec vérité qu'il ne s'agit pas ici de justifier Descartes, ni de savoir si c'est lui qu'il faut croire plutôt qu'un autre philosophe quelconque. La chose importante est d'examiner si les principes qu'on oppose à Descartes ont plus de solidité que ceux de ce philosophe. Quand il serait clairement démontré que Descartes *a posé dans les airs* la pierre fondamentale de son édifice, il resterait encore à savoir si son adversaire, architecte plus habile, a bâti sur le roc.

Je vais donner une preuve bien manifeste, et puisée dans l'article même déjà cité, que l'on peut très-bien, en s'en tenant à la doctrine Catholique, combattre la nouvelle doctrine, sans défendre celle de Descartes, surtout entendue comme l'entend M. Gerbet. « S'il est, nous dit- » on, une maxime universellement reconnue » par les théologiens catholiques, c'est que le » principe de foi n'est pas dans la raison : *cela* » *est même de foi*, dit Suarez. » (*Ibid. p.* 95.) Oui, cette maxime est incontestable, elle est universellement reconnue par tous les Théologiens, sinon comme étant *de foi*, ainsi que vous le faites dire à Suarez, du moins comme indubitable. Il n'est point de Catholique qui ne doive l'admettre; et si les Cartésiens se permettent de la contredire, je n'ai garde de les défendre. Condamnez-les, dites-leur même anathème, si cela vous plaît, je ne m'y oppose pas, j'y souscris au contraire de grand cœur. Si vous n'allez pas plus loin, je n'ai rien à dire. Je n'examinerai même pas si c'est à tort ou à raison que vous accusez les Cartésiens de placer le principe de foi dans la raison. La chose, il faut l'avouer, paraît un peu étrange. On ne conçoit guère que les Cartésiens, niant une vérité de foi, ou enseignant un principe contraire à la foi, n'aient pas été condamnés comme hérétiques ou comme

suspects d'hérésie. Il faudrait soutenir que l'Église ne s'est pas jusqu'à présent aperçue de leur erreur : cela serait fort extraordinaire. Mais c'est là une question qui m'est étrangère, et à laquelle je ne veux pas m'arrêter. Je ne prends pas la défense de Descartes ni de ses partisans. La seule chose qu'il m'importe de défendre est la doctrine de l'Église Catholique, et je conviens avec vous que cette doctrine enseigne que le principe de foi n'est pas dans la raison. Etes-vous satisfait ? pas encore. Vous voulez que je vous accorde que les Cartésiens soutiennent que le principe de foi est dans la raison. Franchement, je ne crois pas qu'il en soit ainsi ; mais, pour ne pas contester, je ne vous contredirai pas. Est-ce assez ? Non. Vous exigez de plus que je dise avec vous que le principe de foi est dans la raison générale. C'est là votre article de foi à vous. C'est de cette manière que vous interprétez la maxime universellement reconnue par les Théologiens Catholiques. Vous ne regardez les Cartésiens comme hérétiques que parce qu'ils placent le principe de foi dans la raison individuelle ; tandis qu'ils devraient le placer dans la raison générale. Ici, malgré toute ma bonne volonté, je ne puis plus être de votre sentiment. La maxime universellement reconnue est, dites-vous, que le principe de foi n'est

pas dans la raison ; comment donc le principe de foi peut-il être dans la raison générale ? Est-ce que la raison générale ne serait pas la raison ? Avouez du moins que Suarez et les Théologiens n'ont pas pensé à faire cette distinction, et que lorsqu'ils ont dit que le principe de foi n'est pas dans la raison, ils paraissent exclure aussi bien la raison générale que la raison particulière. Votre maxime, que le principe de foi est dans la raison générale, n'est donc pas la maxime généralement reconnue par les Théologiens. On peut la combattre sans contredire la doctrine Catholique, laquelle enseigne absolument et sans distinction que le principe de foi n'est pas dans la raison. Si les Cartésiens le placent, comme vous le dites, dans la raison individuelle, ils ont tort, grand tort ; mais il ne s'ensuit nullement qu'on doive le placer dans la raison générale. Entre ces deux assertions il en est une troisième qui les combat également. Il est clair que celui qui affirmerait que le principe de foi *divine*, qui est celle dont parlent Suarez et les Théologiens, n'est ni dans la raison individuelle ni dans la raison générale, ne contredirait pas moins la doctrine que vous attribuez aux Cartésiens que celle que soutenez vous-même, et que vous n'auriez aucun droit de le traiter de Cartésien. Opposez donc, si vous voulez, la Théologie

Mennaisienne à la Théologie Cartésienne, peu nous importe. Nous ne défendons que la Théologie Catholique, qui n'est ni Cartésienne ni Mennaisienne, et qui ne varie pas suivant les divers systèmes que les philosophes peuvent inventer, et qu'elle voit naître et périr sans en être ébranlée. J'espère qu'on ne s'offensera pas de la dénomination de Théologie Mennaisienne, dont je viens de me servir. Elle n'a rien de plus odieux que celle de Théologie Cartésienne à laquelle elle est opposée. Par cette dernière expression, l'on entend sans doute une Théologie qui serait basée sur les principes philosophiques de Descartes, et par Théologie Mennaisienne, nous entendons également une Théologie basée sur les principes philosophiques que M. de La Mennais prétend substituer à ceux de Descartes. S'il est permis, sans faire injure à un nom qui a eu aussi ses admirateurs et ses enthousiastes, d'examiner si la Théologie Cartésienne satisfait à toutes les conditions de la Théologie Catholique, on ne peut trouver mauvais que nous fassions le même examen relativement à une Théologie désignée sous une autre dénomination. Car c'est, évidemment, en prenant la doctrine Catholique pour règle, que nous devons juger les théories qui nous sont présentées, quels qu'en puissent être les auteurs. Ce n'est donc pas d'après les

principes de Descartes, mais uniquement d'après ceux de la doctrine Catholique, que nous soumettrons à l'examen l'ouvrage de M. Gerbet. S'il nous arrive de lui opposer l'autorité de Descartes ou de la Théologie Cartésienne, nous lui permettons de la dédaigner.

On répondra sans doute que c'est à tort qu'on voudrait établir une distinction entre la Théologie Catholique, et la Théologie enseignée dans le livre de M. Gerbet, puisque, dans l'une comme dans l'autre, c'est *l'autorité* qui est présentée comme base fondamentale. Nous convenons que la Théologie Catholique inculque constamment le grand principe d'autorité, qu'elle condamne tous ceux qui refusent de se soumettre à l'autorité, et qui sont assez téméraires pour lui opposer leur jugement particulier. Nous convenons également que le principe d'autorité est mis en avant par les partisans de la nouvelle doctrine, et qu'ils en font le principe fondamental de tout leur système. Mais, pour nous assurer que cet accord n'est pas seulement apparent, mais réel, il reste un point important à éclaircir. J'entends bien prononcer des deux côtés le mot *autorité*, mais je ne sais pas encore si des deux côtés on emploie ce mot pour signifier une seule et même chose. Ceci vaut bien la peine d'être examiné; car il est assez clair que l'identité des expressions

n'est d'aucune importance, lorsqu'aux mêmes mots on attache des significations différentes. Pélage admettait avec les défenseurs de la doctrine Catholique la nécessité de la grace ; mais par le mot *grace* il entendait autre chose que ce qui était entendu dans l'Église Catholique. Pour être d'accord, il faut écarter toutes les équivoques. Si j'ai bien compris l'ouvrage que je réfute, il y a deux différences essentielles entre *l'autorité* donnée pour base de la nouvelle doctrine, et l'autorité telle qu'elle a toujours été conçue et enseignée par les Théologiens Catholiques. On voit que les Cartésiens ne sont ici pour rien, et que c'est une question à discuter entre les nouveaux Docteurs, et les Théologiens qui repoussent les idées nouvelles pour s'en tenir à ce qui a été enseigné jusqu'à nos jours.

Première différence essentielle. L'autorité que M. Gerbet nous donne comme fondement de toute sa Théologie, pour principe de foi comme pour principe de toute certitude, c'est la raison générale, le consentement commun. Or ce n'est point du tout ainsi que l'entendent les Théologiens Catholiques : ils attachent une idée bien différente à cette autorité qui a droit à notre soumission. On n'en trouvera pas un seul qui ait songé à placer le principe de foi dans la raison générale. Nous l'avons vu, *c'est une*

maxime universellement reconnue parmi eux *que le principe de foi n'est pas dans la raison.* Où trouvera-t-on qu'ils aient fait une distinction pour exclure la raison particulière et admettre la raison générale ? Leur maxime est absolue, et donne l'exclusion aussi bien à la raison générale de M. de La Mennais qu'à la raison individuelle de Descartes. Et en effet, que le consentement commun des raisons individuelles puisse être regardé comme une autorité, on l'accordera sans peine, mais ce ne peut être qu'une autorité humaine ; et, par conséquent, si ce consentement est un principe de foi, ce ne sera jamais qu'un principe de foi humaine. La foi, en général, est la croyance à une autorité ; et si l'autorité à laquelle on croit est humaine, il est évident qu'il n'en peut résulter qu'une foi humaine. Mais les Théologiens ne s'occupent guère que de la foi divine. Quand ils parlent du principe de foi, c'est toujours du principe de la foi divine qu'ils entendent parler ; et c'est précisément parce qu'il est absurde de donner un principe humain à une foi divine, qu'ils enseignent unanimement que le principe de foi n'est pas dans la raison. Que sert donc ici de faire la distinction de raison générale et de raison individuelle, pour condamner les Cartésiens et établir une doctrine qui est également opposée à celle des Théologiens ? Que

la raison soit prise individuellement ou collectivement, qu'elle soit la raison d'un seul ou le consentement des raisons de tous, ce sera toujours une raison humaine, un principe humain. M. de La Mennais ne le saurait nier, car il enseigne lui-même que *la raison générale est la raison humaine proprement dite*. M. Gerbet doit également l'avouer, car, si nous l'en croyons, *la raison d'un individu n'est qu'une partie de lá raison humaine*, et par conséquent c'est la raison générale seule qui est *toute* la raison humaine. Or qui peut contester que la raison humaine ne soit un principe humain ? Je le répète donc : affirmer que le principe de foi divine est dans la raison générale ou dans le consentement commun des raisons individuelles, c'est contredire la maxime universellement reconnue des Théologiens, tout autant que si l'on affirmait qu'il est dans la raison des individus. D'où il suit que l'une de ces assertions ne satisfait pas plus que l'autre aux conditions de la Théologie Catholique, laquelle place le principe de foi hors de la raison humaine.

Le principe de la foi divine est et ne peut être que l'autorité de Dieu même. C'est à Dieu que nous croyons, et c'est l'infaillibilité de sa parole qui fait seule la certitude de notre foi. — Nous en convenons, direz-vous peut-être, vous ne comprenez pas notre doctrine, nous affirmons

seulement que c'est la raison générale seule qui nous rend certains que Dieu a parlé, et qui nous fait connaître certainement quelles sont les vérités qu'il a révélées. C'est en ce sens que nous disons que la raison générale est le principe de notre foi. — Ceci est une autre question. Ne nous parlez donc plus de la maxime universellement reçue des Théologiens; car dans cette maxime il est évidemment question du principe même de la foi ; et il reste toujours démontré que, si elle condamne les Cartésiens, elle vous condamne également. Savoir que Dieu a parlé, connaître ce qu'il a dit, est un préliminaire nécessaire à la foi, mais ce n'est pas cette connaissance qui constitue notre foi. Je puis savoir que vous avez parlé, sans avoir foi en vos paroles. La foi consiste à croire les vérités révélées, croyance qui, évidemment, n'a d'autre fondement, d'autre principe que l'infaillibilité de la parole divine. Et puis, que la raison générale puisse seule nous rendre certains de l'existence de la Révélation, qu'elle soit l'unique principe de toutes les certitudes humaines, ce peut être une opinion philosophique, que je suis bien loin d'adopter, mais dont ce n'est pas ici le lieu d'apprécier le mérite; toujours restera-t-il vrai que vouloir donner cette opinion comme appartenant à la doctrine Catholique, est une prétention

tout-à-fait insoutenable. Où trouvera-t-on un Théologien qui ait enseigné que nous ne pouvons connaître certainement les vérités révélées que par la raison générale ? La seule autorité, que la Théologie nous donne pour interprète infaillible de la Révélation, est celle de l'Église. Cette autorité n'est point une autorité humaine, elle est divine dans son origine et dans son exercice ; car elle parle au nom de Dieu et nous sommes obligés de nous soumettre à ses décisions, quels que puissent être nos sentimens particuliers, sous peine de perdre la foi et de cesser d'être Catholiques. Mais il est à remarquer que, selon la doctrine des Théologiens, l'autorité sacrée de l'Église elle-même, tout infaillible qu'elle est, n'est pas pour cela le principe de notre foi, elle en est seulement la règle et le guide infaillible. Elle nous montre ce que nous devons croire, mais nous croyons sur l'autorité seule de la parole de Dieu. En voilà, je pense, assez pour faire voir que la Théologie, qui nous donne la raison générale pour principe de foi divine, est une Théologie nouvelle, bien différente de la Théologie connue de nos pères, et que l'on peut très-bien la rejeter, je ne dis pas sans se déclarer Cartésien, mais sans s'écarter en rien de la doctrine Catholique.

Une seconde différence bien essentielle entre

l'autorité qui est le fondement de la Théologie telle que M. Gerbet la conçoit, et l'autorité reconnue universellement par les Théologiens et que la doctrine Catholique nous apprend à révérer, est que la première est absolument dépendante du nombre. Elle réside dans le consentement commun; c'est le consentement commun, ou du grand nombre, qui est le principe de notre foi : au lieu que l'autorité reconnue par les Théologiens Catholiques, cette autorité qu'ils donnent, non pour principe de foi, mais pour règle infaillible de notre foi, est absolument indépendante du nombre. Non-seulement elle ne réside pas dans le consentement commun, mais c'est elle qui est le principe, la source, la cause du consentement commun. Le consentement commun des Chrétiens n'est que la soumission de tous à une autorité visible et parlante, laquelle réside essentiellement dans un petit nombre, comparativement à la multitude des Chrétiens.

Jésus-Christ, voulant donner la forme à son Église, commence par établir un chef, et dit à saint Pierre : *Paissez mes agneaux, paissez mes brebis.* (Joan. xxi. 16. 17.) Il lui avait dit précédemment : « Vous êtes Pierre, et sur cette pierre » je bâtirai mon Église; et les portes de l'Enfer » ne prévaudront point contr'elle. Et je vous

» donnerai les clefs du royaume des Cieux ; et » tout ce que vous lierez sur la terre sera lié » dans les Cieux , et tout ce que vous délierez » sur la terre sera délié dans les Cieux. » (Matth. xvi. 18. 19.) Il avait aussi dit à tous ses Apôtres réunis : « Je vous dis en vérité , tout ce que » vous lierez sur la terre sera lié dans le Ciel, » et tout ce que vous délierez sur la terre sera » délié dans le Ciel. » (xviii. 18.) C'est aux Apôtres unis à leur chef qu'il donne ce commandement : « Allez et instruisez tous les peuples, » les baptisant au nom du Père et du Fils et du » Saint-Esprit , et leur apprenant à observer » toutes les choses que je vous ai commandées. » Et afin qu'ils puissent s'acquitter dignement de cette mission sublime, il ajoute : « Et assurez- » vous que je serai avec vous *toujours* (*omnibus* » *diebus*) jusqu'à la consommation des siècles. » (Matth. xxviii. 19. 20.)

Pierre et les Apôtres constitués en cette manière docteurs du genre humain , chefs et pasteurs du troupeau ou du corps mystique de Jésus-Christ , constituèrent eux-mêmes par la suite d'autres chefs et pasteurs, pour perpétuer une mission qui devait durer jusqu'à la fin du monde. C'est à eux que saint Paul s'adresse lorsqu'il dit : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout » le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a

» établis Évêques pour gouverner l'Église de » Dieu, qu'il a acquise par son propre sang. » (Act. xx. 28.) Mais puisqu'il y a des chefs et des subordonnés, des pasteurs et un troupeau, c'est sans doute dans les chefs que réside l'autorité, et non dans la multitude; c'est aux pasteurs de diriger le troupeau, et non au troupeau de diriger les pasteurs. C'est ainsi qu'on l'a toujours entendu. Or l'enseignement et la conservation de la bonne doctrine sont le premier devoir de ceux qui sont préposés au gouvernement spirituel du troupeau mystique de Jésus-Christ. C'est encore saint Paul qui nous l'atteste : « Jésus-» Christ, dit-il, a donné *un petit nombre (quos-» dam)* d'Apôtres, de Prophètes, d'Évangélistes, » de Pasteurs et de Docteurs..... afin que nous ne » soyons pas comme des enfans flottans, et nous » laissant emporter à tout vent de doctrine, » jouets de la méchanceté des hommes, et de leur » adresse à engager artificieusement dans l'er-» reur. (Ephes. iv. 11. 14.) C'est sans doute à ceux qui sont chargés de nous enseigner et de nous préserver de l'erreur, que nous devons nous adresser pour connaître la vérité ; c'est en eux que réside l'autorité enseignante; et néanmoins ils sont constamment le petit nombre.

Du temps même des Apôtres, et lorsque l'Église était encore dans son berceau, il s'éleva

une contestation entre les Fidèles au sujet des cérémonies de la loi Judaïque, les uns soutenant qu'on était encore obligé de les observer, les autres croyant qu'elles avaient cessé d'être obligatoires par l'introduction d'une nouvelle loi. La question fut déférée à l'autorité et portée au tribunal du petit nombre. « Il fut résolu que » Paul et Barnabé, et quelques-uns d'entre les » autres, iraient à Jérusalem vers les Apôtres et » les Prêtres, pour *leur proposer* cette question. » Ceux des Apôtres qui se trouvaient à Jérusalem et les *Anciens (Seniores)* ou les préposés des églises s'assemblèrent pour examiner le sujet de la contestation. Saint Pierre, chef de l'assemblée, après qu'on eut beaucoup conféré ensemble *(cùm magna conquisitio fieret)* prononça le premier et décida la question. Aussitôt la multitude se tut, *(tacuit omnis multitudo.)* Ce n'est point cette multitude qui est consultée, ce n'est point elle qui prononce le jugement, ce n'est pas son autorité qui décide la question; mais elle reçoit la décision avec respect et s'y soumet à l'instant. Les esprits jusque-là divisés s'unissent, il n'y a plus qu'un sentiment. Qui ne voit que ce consentement est un consentement d'obéissance? Il est le résultat de l'autorité, il n'en est pas la source. Saint Jacques, subordonné à saint Pierre, mais pourtant juge aussi dans la foi, parle après le

prince des Apôtres, dont il appuie la décision sur un passage de la sainte Écriture. Tous ceux qui sont présens à ce premier Concile donnent leur adhésion, et cette décision du petit nombre est regardée comme le jugement du Saint-Esprit. Elle est envoyée à tous les Fidèles avec cette formule solennelle : *Visum est Spiritui sancto et nobis.* (Act. xv. 28.)

On dira peut-être qu'il en devait être ainsi dans les commencemens, lorsque l'Église Chrétienne ne venait que de naître, et que *la raison de la société chrétienne*, comme l'appelle M. Gerbet, n'était pas encore développée; mais qu'il en dut être autrement lorsque le Christianisme fut constitué, eut pris consistance et étendu ses branches dans tout l'univers; qu'alors il devint nécessaire, dans toutes les controverses, de consulter le consentement commun des Chrétiens et de s'en tenir à ses décisions. Je réponds que l'Église en se développant et en s'étendant n'a pas changé de nature, qu'elle est toujours un corps, une société qui a ses chefs, et que rien n'a pu faire perdre à ces chefs une autorité qu'ils ont reçue immédiatement de Jésus-Christ. Cette parole du Dieu Sauveur, adressée à ses Apôtres et à leurs successeurs : « Celui qui vous écoute « m'écoute, celui qui vous méprise me méprise » (Luc. x. 16.) aura son accomplissement jusqu'à

la fin des temps; et il est absurde de supposer que l'autorité enseignante ait pu passer, de ceux à qui elle a été confiée, à je ne sais quelle raison générale dont le Sauveur n'a jamais fait mention. Aussi voyons-nous que la pratique de l'Église a été constante et invariable. Toutes les controverses qui se sont élevées dans la suite des siècles ont été terminées de la même manière que celle qui donna lieu au Concile de Jérusalem; c'est constamment l'autorité des successeurs de saint Pierre et des Apôtres qui a ramené la paix dans l'Église toutes les fois qu'elle y a été troublée. Il n'a pas toujours été nécessaire, il est vrai, d'assembler des Conciles; mais on a toujours regardé comme indispensable d'attendre le jugement définitif des Pasteurs de l'Église et du chef des Pasteurs. Une des controverses les plus célèbres qui aient troublé l'Église est celle que suscita Arius au commencement du quatrième siècle. Il ne s'y agissait de rien moins que du fondement de notre sainte Religion, de la divinité même de notre Sauveur, et par conséquent de la réalité de la rédemption. Jamais hérésie ne se propagea plus rapidement ni plus universellement. Tout l'Orient en fut d'abord infecté, et elle ne tarda pas à pénétrer aussi en Occident. Que serait devenu alors le Christianisme, s'il n'y avait eu d'autre autorité, d'autre

règle de croyance que *la raison de la société chrétienne*, le consentement commun ? N'est-il pas évident que ce consentement cesse d'exister dès qu'il y a controverse ? En vain aurait-on recours au grand nombre, et dirait-on que par consentement commun il faut entendre le sentiment du plus grand nombre. Ce plus grand nombre n'est pas une chose qu'il soit facile de déterminer. Dans le temps où l'Arianisme triomphait, quel moyen les Fidèles avaient-ils de savoir de quel côté était le grand nombre ? Les Ariens se vantaient d'avoir pour eux le grand nombre, et dans les pays où ils dominaient il était impossible de s'assurer du contraire. Appellerait-on à son secours la tradition, la foi des siècles passés ? Mais les Ariens expliquaient à leur manière la tradition elle-même ; ils prétendaient que leur doctrine était précisément celle qu'enseignait la tradition, qu'elle venait des Apôtres et qu'elle était contenue dans l'Évangile. Quel hérétique s'est jamais donné pour novateur ? Jamais on n'a essayé d'introduire des nouveautés en religion, que sous le manteau de l'antiquité ; c'est toujours à la doctrine ancienne qu'on en appelle, pour condamner la doctrine du temps. Heureusement Dieu a donné à son Église, pour terminer les controverses, un moyen beaucoup plus sûr que ce consentement si souvent

contesté et si difficile à constater. Ce moyen fut mis en usage pour arrêter les progrès de l'Arianisme. Un petit nombre d'Évêques s'assemblèrent à Nicée, présidés par les Légats du Saint-Siége, comme autrefois on s'était assemblé à Jérusalem sous la présidence de saint Pierre. Je dis un petit nombre, car ils n'étaient que 318, tous de l'Église d'Orient, et l'on sait combien, dans ce temps, était considérable le nombre des Évêques Catholiques. Mais quel que soit le nombre, dès qu'il est uni au chef suprême de l'Église, et dirigé par lui, il est toujours suffisant. Les Pères de Nicée décidèrent que la consubstantialité du Verbe est un dogme de notre foi, et cette décision publiée dans toute l'Église devint le centre de ralliement de tous ceux qui, tenant à la foi Catholique, avaient pu être jusqu'à ce moment indécis sur ce qu'ils devaient penser des questions agitées par les novateurs. C'est toujours cette même autorité du petit nombre qui a réprimé toutes les erreurs qui se sont succédées par la suite dans l'Église, et qui a terminé toutes les controverses par des décisions auxquelles tous ont dû se soumettre sous peine de ne plus appartenir à l'Église Catholique.

Qu'est-ce donc que cette autorité du consentement commun, de la raison générale, et la raison de la société des Chrétiens, qu'on veut

aujourd'hui mettre en avant, et dont on semble vouloir faire un dogme de foi? Ce n'est pas ainsi que l'entend l'Église; elle veut que nous soyons toujours attentifs et dociles à la voix de ses pasteurs. Aussitôt que cette voix sacrée s'est fait entendre, nous n'avons plus à nous inquiéter du consentement commun. Que tous obéissent, et ce consentement existera. En vain dira-t-on que les décisions des Conciles généraux elles-mêmes et celles des Souverains Pontifes sont toujours fondées sur la tradition constante, sur la foi ancienne et commune de l'Église; que c'est cet accord qui fait leur autorité; que l'Église, lorsqu'elle donne des décisions, ne fait pas de nouveaux articles de foi, mais proclame seulement la foi antique, déclare ce qui a été toujours et universellement cru. Il y a en tout cela du vrai et du faux. Personne ne niera que l'Église enseignante ne s'appuie dans toutes ses décisions sur l'Ecriture sainte et sur les traditions. Elle ne peut faire autrement, puisqu'en contredisant l'Ecriture sainte, elle nierait la parole même de Dieu, et qu'en contredisant la tradition, elle se contredirait elle-même, et enseignerait aujourd'hui le contraire de ce qu'elle a enseigné autrefois. L'Ecriture sainte et la tradition sont donc deux autorités irréfragables qu'il n'est jamais permis de contredire, deux règles dont on ne

peut s'écarter sans erreur et sans crime : il ne peut pas y avoir de question là-dessus entre Catholiques. Mais nous disons que ce sont des autorités muettes, des règles insuffisantes. Ce qui est contenu dans les Livres saints n'est autre chose que la parole infaillible de Dieu ; mais on dispute sur le sens d'un livre, tout divin qu'il est ; chacun l'interprète à sa manière, et il n'y a pas d'hérétique qui n'ait appuyé ses dogmes pervers sur des passages de l'Écriture sainte. De même la tradition qui nous vient des Apôtres ne peut nous enseigner que la vérité, puisqu'elle n'est que l'enseignement continué de ces fondateurs de l'Église ; mais on dispute également sur cette tradition ; elle est aussi contenue dans des livres, et dès lors sujette à toutes les interprétations que peuvent inventer des esprits subtils ; s'il est question de tradition purement orale, elle est encore plus sujette aux difficultés. Les décisions mêmes des anciens Conciles sont interprétées en diverses manières, et ne pourraient seules empêcher les controverses. Ce consentement commun, qu'on veut nous donner pour l'unique autorité juge des controverses, cesserait bientôt d'exister ; et Jésus-Christ n'aurait pas suffisamment pourvu aux besoins de son Église, s'il n'y avait établi une autre autorité, moins sujette à contestation, une autorité *visible et parlante*, une

autorité toujours existante et toujours agissante, sans laquelle il ne peut pas même y avoir de consentement commun, du moins de consentement durable. Cette autorité, dans ses jugemens, doit sans doute suivre l'Écriture sainte et la tradition divine, car elle doit juger selon la vérité; et il ne peut pas y avoir de vérité contraire à l'Écriture sainte ni à l'enseignement constant de l'Église elle-même ; mais c'est cette autorité sacrée et suprême qui interprète l'Écriture sainte et en détermine le sens, comme c'est elle qui examine les traditions, les approuve ou les rejette ; et lorsqu'elle a parlé, son jugement est sans appel, il ne peut jamais être permis de le contredire, sous prétexte qu'il ne s'accorderait pas avec le consentement commun des siècles passés. Cette autorité ne fait pas de nouveaux articles de foi, en ce sens que tout ce qu'elle déclare appartenir à la foi a son fondement dans l'Écriture sainte ou dans la tradition qui contiennent le dépôt de la Révélation ; mais elle fait qu'on ne peut, sans manquer à la foi, révoquer en doute ce qu'elle a décidé, et dont on pouvait douter innocemment avant sa décision.

Telle est la seule autorité infaillible, en matière de religion, qu'admettent les Théologiens Catholiques ; et cette autorité existe essentiellement et exclusivement dans les successeurs de

ceux à qui il a été dit : *Euntes docete omnes gentes.* Le consentement commun, lorsqu'il existe, est sans doute une preuve irréfragable de la vérité, puisqu'il atteste l'union du corps de l'Église avec ses chefs, c'est-à-dire, la soumission de tous à l'autorité et à la direction du petit nombre préposé à la conservation de la saine doctrine : *Quosdam quidem dedit Apostolos, etc... ut non circumferamur omni vento doctrinæ.* Quand ce consentement a lieu, et il n'est troublé que par la naissance de quelque nouvelle hérésie, l'Église nous présente l'aspect formidable d'une armée rangée en bel ordre de bataille ; ordre qui suppose nécessairement la présence et l'action de l'autorité. Mais c'est s'égarer étrangement, et prendre l'effet pour la cause, que de placer l'autorité dans ce consentement même, au lieu de la reconnaître dans l'action continue qui produit et conserve le consentement.

C'est ici le lieu de faire remarquer et de relever l'abus que l'on fait trop souvent d'un passage de saint Vincent de Lérins. Ce Docteur a dit : *Illud est catholicum quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* On en a conclu que rien n'appartient à la foi Catholique *que ce qui a été cru toujours, en tout lieu, et par tous.* C'est raisonner tout aussi bien que si l'on disait : Une chose est de foi quand elle est contenue dans

l'Écriture sainte, donc pour qu'une chose soit de foi, il faut qu'elle soit contenue dans l'Écriture sainte. C'est précisément la manière de raisonner des Protestans, qui, de ce que l'Écriture sainte est une règle de foi, concluent qu'elle est la seule règle de foi; mais les Catholiques n'admettent pas cette conclusion. La maxime de saint Vincent est incontestable. Dès qu'il est constant qu'une vérité a été crue en tout temps, en tout lieu et universellement, cette vérité appartient à la foi Catholique, il n'y a pas de doute là-dessus. Mais on ne prouvera pas que saint Vincent ait eu dans l'idée de présenter sa maxime comme l'unique règle de la foi Catholique, ni même comme la première règle. Quoique tout ce qui est enseigné dans les divines Écritures appartienne à la foi Catholique, on a besoin d'une autre autorité pour être assuré que tel dogme est contenu dans les divines Écritures; et de plus il y a des vérités qu'on ne trouve pas exprimées dans les divines Écritures, et qui pourtant appartiennent à la foi Catholique. De même, quoiqu'il soit vrai que tout ce qui est transmis par une tradition perpétuelle et unanime est Catholique, nous avons souvent besoin d'une autorité qui constate la perpétuité et l'unanimité de la tradition; d'autant plus que cette *unanimité* n'est pas, à beaucoup près, une unanimité physique. Quel homme a

jamais été plus en état que saint Jérôme de connaître l'enseignement de la tradition , et l'existence du consentement commun relativement aux vérités qui appartenaient à la foi ? et néanmoins , lorsqu'il s'élevait quelque contestation, ce n'était point à la tradition ou au consentement commun que ce grand Docteur en appelait, c'est ailleurs qu'il plaçait l'autorité. Il écrivait au Pape Damase, et attendait sa réponse pour savoir s'il devait dire une hypostase, ou trois hypostases. De plus, il y a des vérités qui sont aujourd'hui des articles de foi, et sur lesquelles le consentement commun n'existait pas avant qu'elles fussent définies; de sorte qu'il était très-permis d'en douter, et que l'on n'encourait pour cela aucun blâme.

Entendre la maxime de saint Vincent comme l'ont entendue les partisans du nouveau système, c'est tomber, à l'égard de la tradition, dans une erreur semblable à celle où sont les Protestans à l'égard de l'Écriture sainte, c'est prendre une règle partielle pour la règle unique, et par conséquent contredire la doctrine Catholique. Un fait récent vient à l'appui de ce que j'ai dit à ce sujet. Il y a quelques années, qu'on publia à Wurzbourg en Allemagne un nouveau catéchisme diocésain, qui fut envoyé à Rome sous le pontificat de Léon XII, pour y être soumis à la révision.

Plusieurs corrections furent ordonnées, et il y en a une précisément relative à ce qui nous occupe en ce moment. On demande dans ce catéchisme comment on peut connaître les traditions divines, et on répond que c'est par la règle de saint Vincent de Lérins : *Ex eo quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est.* « Cela est vrai,
» est-il dit dans la censure romaine ; il y a des tra-
» ditions divines qu'on peut reconnaître à ce ca-
» ractère, mais on ne peut donner cette maxime
» comme l'unique, ni même pour la principale
» règle qui fasse reconnaître les traditions divines.
» La règle principale et universelle est la défini-
» tion de l'Église, qui a souvent décidé des ques-
» tions long-temps controversées et douteuses, sur
» lesquelles les saints Pères eux-mêmes n'étaient
» point d'accord. » « *Verum quidem est, sed hæc*
» *Vincentii Lirinensis regula non est unicum dog-*
» *matum criterium, nec præcipuum ; hoc enim est*
» *Ecclesiæ definitio, per quam fuerunt determi-*
» *natæ certæ doctrinæ, quæ olim in dubium voca-*
» *bantur, et de quibus in Patribus diversæ occurrunt*
» *sententiæ.* » (Vide Andreæ Muller Repertorium Wurzburgi editum, an. 1829. tom. 1. pag. 135.) Nous avons un exemple de ces vérités que nous sommes tenus de croire, et dont il était permis de douter avant qu'elles fussent définies, dans le Canon même des Livres saints. Il y a plusieurs

de ces livres, au sujet desquels les Pères eux-mêmes étaient divisés de sentiment, les uns les admettant comme divins, les autres les rejetant comme apocryphes, ou du moins comme douteux. Aujourd'hui, ce serait pécher contre la foi que d'en rejeter un seul, ou simplement de douter de son authenticité. Il serait inutile d'objecter que ceux qui admettaient la divinité des livres contestés ont toujours été en plus grand nombre que ceux qui la rejetaient; car quand même il en serait ainsi, ce qu'il est impossible de démontrer, il n'én resterait pas moins vrai que ce consentement du grand nombre n'était pas suffisant pour décider la question, et que la controverse n'a pu être terminée que par la décision des pasteurs, c'est-à-dire, du petit nombre. Il est donc vrai que, selon la doctrine Catholique, ce n'est point le consentement commun ou du grand nombre qui est l'autorité juge suprême des controverses.

Je crois que tout lecteur impartial sera persuadé, par ce qui vient d'être dit, qu'il n'est pas nécessaire d'être Cartésien pour rejeter la doctrine qui nous donne le consentement commun ou la raison générale comme le principe de foi et l'unique fondement de toute certitude. Voyons maintenant si cette doctrine ne nous conduirait pas à des résultats qui devraient nous la faire

rejeter suivant la maxime évangélique : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos.*

Placer l'autorité, ou la souveraineté, dans la multitude, c'est ouvrir la porte à tous les désordres dans la société, soit civile, soit religieuse. Avec ce principe, il n'y a plus de gouvernement qui puisse avoir de la stabilité. On sait que les masses sont facilement mises en mouvement par un petit nombre d'ambitieux et d'intrigans; souvent un seul homme prend sur elles une telle autorité, qu'il leur persuade ce qu'il veut, les conduit où il veut. Je ne veux pas entrer ici dans la politique, ni faire la critique d'aucun ordre de choses établi; je ne présenterai qu'une seule observation, dont il me semble que l'évidence doit frapper tous les yeux. Ceux-mêmes qui regardent comme un principe la souveraineté de la multitude, et qui se servent de ce principe pour renverser un gouvernement qui leur déplaît, sont souvent les plus ardens à le combattre lorsqu'ils sont parvenus à leurs fins. Pour nous en convaincre, il ne s'agit que de jeter les yeux sur ce qui se passe autour de nous. Un trône antique vient d'être renversé; c'est, dit-on, le vœu de tout le peuple Français, le consentement commun qui a produit cette révolution. Je ne demande pas quelle preuve on peut donner de ce consentement commun, je le suppose incon-

testable ; mais je remarque que le gouvernement qui a été substitué à l'ancien, fait tous ses efforts pour empêcher la manifestation d'un consentement qui lui soit contraire. Si quelque part on aperçoit des signes de mécontentement, bien vîte on y envoie des troupes pour en prévenir les suites. Je ne blâme pas des mesures dictées au gouvernement actuel par l'intérêt de sa conservation. Mais il s'ensuit, ce que j'avançais, que, dans la pratique, on condamne la maxime de la souveraineté du peuple, qu'on admet dans la spéculation. Car, si le peuple est souverain, il a incontestablement le droit de manifester et d'exécuter sa volonté, il a le même droit de renverser le gouvernement actuel qu'il avait de renverser le gouvernement précédent. Vouloir se défendre contre le peuple souverain, c'est une rebellion punissable. Comment s'est manisfesté le consentement commun, le vœu du peuple, contre le gouvernement de la restauration ? Une partie de la population de Paris a tout fait. Les héros de Juillet étaient une bien petite partie du peuple Français. Et si aujourd'hui, dans quelque émeute plus sérieuse que celles qui ont eu lieu depuis les mémorables journées, de nouveaux héros réussissaient à vaincre les obstacles qu'on leur oppose et à proclamer la république, ce serait la république qui deviendrait le vœu commun.

Malheur à qui oserait émettre un vœu contraire, il paierait de son sang sa témérité. Quant au successeur de Charles X et à ses ministres, ils seraient évidemment aussi coupables et aussi punissables, pour avoir osé résister, que l'ont été ce malheureux Prince et son ministère. Et si après quelques années d'un gouvernement républicain ou d'une anarchie semblable à celle qu'on a vue à la fin du siècle dernier, un nouveau Napoléon se présentait pour saisir d'une main vigoureuse les rênes du gouvernement, de nombreuses souscriptions, s'il en était besoin, viendraient attester à la France étonnée que le vœu commun est en faveur de son despotisme. Telles sont les vicissitudes de la souveraineté placée dans la volonté toujours inconstante de la multitude. Prétendre y trouver de la stabilité serait vouloir construire un édifice solide sur les ondes toujours mobiles de l'océan.

Dans l'ordre religieux, placer l'infaillibilité, ou, ce qui revient au même, l'autorité, la souveraineté, dans le consentement commun ou du grand nombre, c'est renverser le gouvernement établi par Jésus-Christ lui-même, c'est renouveler le Richérisme, et réduire le pouvoir des pasteurs de l'Église à un pouvoir ministériel et exécutif. En effet, si c'est le consentement commun qui est la règle de vérité, tout le pouvoir

du Pape, en matière de foi, consistera à consulter le consentement commun et à en promulguer les décisions. Mais je ne veux pas m'engager dans une discussion qui me conduirait trop loin et ferait seule la matière d'un autre ouvrage. Et puis, on m'accuserait de n'avoir point compris la nouvelle doctrine. Je vais donc prendre une autre méthode, et je me contenterai de puiser à une source authentique, et de mettre mes lecteurs à même de juger du résultat où nous conduisent les principes qu'on voudrait nous faire adopter.

Pour apprécier les conséquences de la doctrine de l'illustre Auteur de *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, nous n'avons pas besoin de raisonner et de rechercher les intentions, ce qui est souvent injuste et toujours odieux. Une feuille périodique rédigée par M. de La Mennais lui-même, et par ses disciples, sous son inspection et sa direction, est chargée de donner les développemens de cette doctrine; et nous ne pouvons puiser à une source plus certaine.

Je ne parle pas de l'exposition de doctrine et de la profession de foi que les rédacteurs de *l'Avenir* ont publiées, et qu'ils disent avoir présentées au Souverain Pontife. On sait assez que dans une déclaration, ou dans une profession de foi étudiée, il n'est que trop facile de

dissimuler ses véritables sentimens, ou du moins de ne les exposer qu'en partie et sous un point de vue favorable. Ainsi, quand même elle serait approuvée, nous n'en serions guère plus avancés. Il s'ensuivrait seulement que cette déclaration ne contient rien de répréhensible; mais il resterait toujours à examiner si dans les écrits de ces nouveaux docteurs, il ne se trouve rien de plus que ce qui est contenu dans l'exposition présentée au Saint Siége. Car ce qui s'y trouverait de plus pourrait être repréhensible. Nous usons donc de notre droit quand nous examinons *les doctrines de l'Avenir*, dans *l'Avenir même*, sans penser à cette déclaration sur laquelle il ne nous appartient pas de prononcer.

Je remarque d'abord, dans la feuille intitulée *l'Avenir*, une déclaration bien expresse des intentions du principal rédacteur, dont il n'est fait aucune mention dans celle présentée, dit-on, au chef de l'Église. L'Auteur de *l'Essai* veut que l'on sache, et il a chargé son avocat de le publier, qu'il est persuadé que le Catholicisme, tel que nous l'avons depuis long-temps, est un Catholicisme dégénéré, qui a perdu la force et la vie : qu'il a par conséquent besoin d'une régénération, d'une vie nouvelle, sous une nouvelle forme; et que c'est à cette régénération que lui et les siens travaillent sans relâche depuis

15 ans. Voici les paroles de M. Janvier, avocat de M. de La Mennais, adressées à ses juges, à tout l'auditoire et à tout le public. « M. de La Mennais » m'a chargé de vous le dire : depuis 15 ans il » travaille à régénérer le Catholicisme, et à lui » rendre sous une forme nouvelle et avec des » progrés nouveaux *la force et la vie qui l'avaient* » *abandonné.* » (*Avenir*, supplément du 2 Février, n° 109.) Il n'y a pas moyen d'en douter : ces paroles mémorables ont été prononcées en présence de l'illustre Auteur, qui n'a pas contredit; elles ont été imprimées dans l'*Avenir* sans aucune réflexion, ce sont donc des paroles de vérité, l'avocat a été chargé de dire ce qu'il a dit, et il est certain que M. de La Mennais veut qu'on sache qu'il se propose de régénérer le Catholicisme, de lui donner une vie nouvelle et *une nouvelle forme*, c'est-à-dire sans doute, de le réformer. Il valait bien la peine de faire part de cette entreprise au chef de l'Église; et je ne sais pourquoi on l'a oublié dans la déclaration qu'on lui a envoyée. On aurait sans doute obtenu un bref de félicitation et d'encouragement. Il y a trois siècles que quelques hommes hardis entreprirent aussi de donner *une nouvelle forme* au Catholicisme, et on sait comment ils ont réussi. Le nouveau réformateur sera sans doute plus habile et plus heureux. Il s'est choisi des disciples

qui paraissent très-propres à le seconder. Ils sont du moins très-zélés, très-dévoués, et ils ne veulent pas qu'on doute *du respect, de l'amour, de la foi que leur inspire celui que Dieu leur a donné pour maître et pour père.* Si on demande au maître et aux disciples de qui ils tiennent leur mission, ils ne sont pas embarrassés de répondre. « De qui, nous demande-» t-on, avez-vous reçu mission ? Nous avons reçu » mission de notre conscience, de la foi catho-» lique, des lois de l'Église, des conciles, de la » tradition chrétienne. » (*Avenir*, n° 50.) Autrefois on recevait la mission de ceux qui la tenaient, par une succession non interrompue, des Apôtres et de Jésus-Christ; apparemment il n'en sera plus ainsi dans le Catholicisme régénéré sous une nouvelle forme.

Nous connaissons donc le grand dessein qu'a formé M. de La Mennais, sinon par la déclaration qu'il a envoyée au Pape, du moins par celle qu'il a chargé son avocat de faire en son nom. Reste à savoir quels sont les moyens qu'il prétend employer pour l'exécution, et c'est encore sa feuille *officielle* qui nous l'apprendra. Tout consiste à conquérir la liberté. *Dieu et la liberté;* telle est la divise de *l'Avenir*; tel est l'abrégé de l'Évangile du Catholicisme régénéré. « Qu'ont à » désirer les Catholiques, sinon la jouissance

» effective et pleine de toutes les libertés que » l'on ne peut légitimement ravir à aucun » homme, la liberté religieuse, la liberté d'é- » ducation, et, dans l'ordre civil et politique, » celles d'où dépendent la sûreté des personnes » et des propriétés, avec la liberté de la presse » qui, ne l'oublions pas, est la plus forte garan- » tie de toutes les autres? Souhaiter autre chose, » c'est souhaiter l'oppression de l'Église et la » ruine de la foi. » (*Avenir*, n° 1. art. signé F. de La Mennais.) Cette liberté étant si nécessaire, tous les moyens de l'obtenir doivent être employés, même la force, si on y est contraint, et l'on s'y est engagé par serment. « Saisissons » avec empressement la portion de liberté que » les lois nous accordent, et usons-en pour ob- » tenir toute celle qui nous est due, si on nous » la refusait. Il ne s'agit pas de s'isoler et de » s'ensevelir lâchement dans une indolence stu- » pide. Catholiques, apprenons à réclamer et à » défendre nos droits..... Qu'on le sache bien, » si, dans l'entraînement d'une passion aveugle, » qui que ce soit osait tenter de nous imposer » des fers, *nous avons juré de les briser sur sa* » *tête.* » (ibid.) Je ne sais quelle est l'extension de ce *nous avons juré*, ni s'il comprend tous les Catholiques, ou seulement M. de La Mennais et ses disciples.

Sans doute ceux qui ont fait ce serment sont trop consciencieux pour y manquer, et ce qu'ils ont déjà fait nous garantit ce qu'ils feront dans la suite. Je dis ce qu'ils ont déjà fait; car on ne veut pas que nous ignorions à qui nous sommes principalement redevables de la chute de l'antique monarchie de France et *des têtes brisées* à cette occasion. On ne s'en doutait peut-être pas, et on ne se serait pas imaginé que M. de La Mennais fût pour quelque chose dans les événemens du mois de Juillet de l'année dernière; mais ses disciples sont trop jaloux de la gloire de *leur maître et père*, pour ne pas revendiquer en son nom l'honneur qui lui revient de ces glorieuses journées. Qu'on lise un article remarquable de *l'Avenir* intitulé, *Réponse au Globe*, on y trouvera bien des choses fort curieuses. On y apprendra que ce n'est rien de nouveau que le Catholicisme ait besoin de *régénération*, puisque, *à diverses époques, on en a désespéré*, qu'il y a eu un temps où « l'Église, emprisonnée par l'er-
» reur dans une portion de l'Europe, n'avait plus
» qu'un territoire aussi désolé que rétréci. Sa
» discipline s'était perdue dans le trouble des
» guerres; sa science avait péri avec ses grands
» hommes, et des Papes faisaient succéder sur la
» Chaire Apostolique à des crimes inouis des mal-
» heurs plus tragiques encore. » Dans le même

temps, « La civilisation jeune et reine des Arabes,
» que la victoire avait portée des Indes en Espa-
» gne, et qui, accomplissant les promesses de
» Mahomet, prouvait au monde que l'ère du
» Christ avait fait place à l'Hégire du nouvel en-
» voyé. Jamais démonstration ne fut plus sédui-
» sante. » On voit qn'il y avait lieu de désespérer,
et qu'une régénération était nécessaire. « Certes,
» la chute était bien profonde, et jamais une re-
» ligion nouvelle ne dut prophétiser la ruine des
» Dieux anciens avec plus de vérité. Pourtant,
» Dieu trompa les vaines pensées des hommes :
» Gregoire VII naquit, et cinquante ans après,
» l'étendard des Chrétiens flottait à Jérusalem sur
» le Sépulcre de leur Seigneur. » Quatre siècles
de gloire succédèrent au chaos des siècles précé-
dens, ensuite une autre époque de décadence
commença. Elle date *des acclamations qui termi-
nèrent à Trente le moyen âge*, et dura jusqu'en
1783, et c'est vraiment à la fin de cette époque
que le désespoir était légitime. « Certes, en 1778,
» quand Voltaire mourut, quand Rousseau rendit
» à Dieu cette ame harmonieuse qui pleura toute
» sa vie dans la solitude les maux d'une société
» perdue, alors le désespoir pouvaît entrer dans
» le cœur d'un Catholique; et si quelqu'un d'eux
» n'est pas mort du spectacle qu'il avait sous les
» yeux, j'en suis fâché; ou plutôt, Rousseau

» mourut pour nous. Rousseau fut créé de Dieu » pour être le Jérémie païen des deux siècles » païens qui allaient s'achever dans les révolu- » tions ; et la destinée de ce nom-là n'est pas » encore accomplie tout entière. Mais en 1830, » c'est arriver trop tard pour pleurer nos mal- » heurs, quand les Églises des États-Unis, de » l'Irlande, de la Belgique et de la France sont » sorties, par d'incroyables événemens, des » mains qui avaient cru tenir enchaînée pour » jamais la liberté des hommes, *et celle de Dieu.* » Washington a commencé, il y a cinquante » ans, *la rédemption du Catholicisme,* et sa tombe » reçoit aujourd'hui, dans les respects des deux » mondes, le prix d'une grande mission fidèle- » ment remplie. L'Église des États-Unis est une » merveille qui ne s'était jamais vue. » Jugez si c'est avec raison que l'Auteur de cet article appelle Washington *le plus grand des hommes.* Ce titre est bien dû au *Rédempteur du Catholicisme.*

Mais c'est surtout en France que la rédemption du Catholicisme était une œuvre difficile à exécuter. Mille obstacles s'y opposaient. « La liberté » elle-même avait pris sous sa garde les traditions » religieuses du Château de Versailles : il s'était » fait un concert unanime contre le progrès du Ca- » tholicisme, une sainte alliance, que nos neveux

» un jour auront peine à expliquer, mais que
» nous avons vue de nos yeux. De ce pays pour-
» tant et de son Église *dépendait le sort de la foi*,
» le sort de la liberté, le sort du dix-neuvième siè-
» cle; et l'Anglicanisme, le Gallicanisme, le Jose-
» phisme, ce triple ver rongeur, ne pouvait
» périr s'il n'était écrasé en France. *Dieu suscita*
» *un seul homme.* Dix ans après, il y eut trois
» jours. Le lendemain c'en était fait. L'Église des
» États-Unis avait deux sœurs dans l'ancien
» monde, la Belgique et la France. » Ne demandez
pas qui est *ce seul homme.* Qui pourrait-ce être
sinon celui que *Dieu nous a donné pour maître
et pour père.* C'est à lui, à lui seul que nous sommes
redevables des trois jours, et de tout ce qui en
doit résulter pour le bonheur et la gloire du
Catholicisme. Rapprochez les causes et les effets:
Gregoire VII naquit, et cinquante ans après, etc.;
Dieu suscita un seul homme : *dix ans après il y
eut trois jours.* L'article d'où nous avons extrait
les passages cités se trouve dans le numero 83 de
l'Avenir, 7 Janvier 1831. Il mérite d'être lu en
entier, et, à notre avis, il expose les doctrines
de *l'Avenir* avec plus de simplicité et de fran-
chise, que la déclaration envoyée à Rome. On y
trouve encore, entre autres belles choses, que les
événemens qui détruiraient l'autorité temporelle
du Pape et le forceraient de quitter Rome,

seraient un mouvement progressif. « Quels faits » encore ? *Le peuple Romain secouant le dernier* » *anneau par lequel le chef de l'Église rattachait* » *encore à la Crosse Pontificale un reste de so-* » *ciété politique* : cela n'est pas, et quand cela » serait, croyez-vous que cette position ne serait » pas *une position de progrès* ? Croyez-vous qu'il » y ait aujourd'hui un autre empire à prendre » que celui de *chef de la liberté Européenne*, » et que Dieu n'ait pas préparé à son Vicaire *une* » *terre plus libre* que celle où les Rois ont tant » de fois humilié sa Chaire ? Le Vatican est bâti » partout où est la paix ; et Rome, ce ne sont » pas les pierres ; *Rome, c'est la liberté.* »

Mais ce n'est pas tout d'avoir affranchi l'Église de France ; il faut que l'affranchissement soit général ; et c'est à cela que tendent toutes les commotions politiques, lesquelles suivant ce qu'on nous enseigne, ont pour cause *la réaction du Christianisme.* « La fièvre qui agite toutes les » vieilles sociétés chrétiennes, les commotions » qui les ébranlent, ne sont que l'effet de la réac- » tion du Christianisme même contre l'anarchie » et le despotisme. » (*Avenir*, n° 1.) Pour parvenir au résultat désiré, il y a encore bien des trônes à renverser, bien des révolutions à faire, mais qu'importe ? « La souveraineté, où que vous » la placiez, s'établit toujours par la force, et

» dans aucun cas, son origine n'est plus sacrée » que dans tous les autres.... Mais la force ne » pouvant établir qu'une souveraineté de fait, » n'engage jamais par elle-même que le plus fai» ble, et cette souveraineté violente est renver» sée par un plus fort avec tout autant de droit » qu'elle a été établie. » (n° 7, 22 octob. 1830.)

Au reste, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que le résultat sera toujours dû à la même cause, *au seul homme*. La même influence qui, en dix ans, a pu produire *les trois jours* miraculeux, doit avoir bientôt la même efficacité dans les autres pays. Car « si Rome est le centre » immobile de la foi, la France est le foyer de » l'activité intellectuelle de l'Europe. *Nous ne » parlons que d'hier*, et déjà *notre cri* d'affran» chissement religieux a volé au-delà de nos » frontières. L'Irlande l'a reconnu, la Belgique » *le chante*, ou la liberté périra en Pologne, ou » elle *l'inscrira* sur ses drapeaux triomphans. » Nous apprenons qu'il commence à réveiller en » sursaut, dans l'Allemagne Catholique assoupie, » les vieux souvenirs du Libéralisme Chrétien. » *L'Italie pensive et souffrante* le cache dans son » sein profond, comme une espérance. Sous leurs » tentes étrangères, ses Prétoriens en ont trem» blé. » (n° 73, 28 déc. 1830.) Voyez un peu la puissance de cri de *l'Avenir!*

Nous ne pouvons donc en douter : « La force » morale a remporté une victoire durable sur la » force matérielle; en France, en Angleterre, en » Belgique, elle se l'est soumise, et, de conquête » en conquête, sa domination va s'étendre sur le » monde entier. Souverains ou démagogues, les » absolutistes succomberont, et leurs efforts, » même les plus heureux, ne pourront suspendre » que momentanément cette lutte des doctrines » rivales, qui se passe aujourd'hui dans les hautes » régions de l'intelligence. » (n° 78, 2 janv. 1831.) Aussi, quelle joie n'éprouve-t-on pas quand on apprend que quelque nouvelle révolution a éclaté ! « Nous avons appris tout à coup que les » avant-gardes de la liberté étaient sur la Vistule. » Nous sommes tombés à genoux, nous avions » une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. » (n° 71, 25 déc. 1830.)

D'où vient donc que *l'Avenir* n'a pas montré la même joie en apprenant la révolution qui a ensuite éclaté dans l'État Pontifical, et qu'il l'a même désapprouvée ? Je ne sais quels sont les motifs de cette désapprobation. Il est vrai qu'approuver une révolte contre le chef de l'Église, même considéré comme Prince temporel, c'eût été manquer trop ouvertement à des ménagemens qu'on a intérêt de garder; mais ceci appartient aux intentions, que je ne me

permets pas de juger. Je dirai donc seulement que cette désapprobation est une contradiction manifeste aux principes exprimés dans *l'Avenir.* En effet, pourquoi l'insurrection de Bologne serait-elle moins légitime que celle de Paris ? Est-ce parce que le gouvernement des Bourbons était tyrannique, et que celui des Papes est paternel ? Mais ce n'est sans doute pas aux rédacteurs de *l'Avenir* à prononcer sur cette question de fait. M. de La Mennais disait si bien au Père Ventura : « Sachez bien, mon Révérend Père, qu'en ce qui » touche aux affaires intérieures de notre pays, » la doctrine Catholique et la conscience une fois » à l'abri, rien au monde ne nous importe moins » que l'opinion individuelle d'un étranger, quel » qu'il soit. Il est à croire que nous, nés en France » et qui ne l'avons jamais quittée, nous la connais» sons un peu mieux qu'un homme qui ne la vit » jamais et qui en est à quatre cents lieues. Nous » pouvons, sans trop de présomption, nous flat» ter d'être des juges plus compétens que lui » dans nos propres intérêts, et quelqu'honora» ble que puisse être d'ailleurs sa tutelle, avant » de l'exercer comme de plein droit, il eût été » plus convenable peut-être d'attendre qu'elle fût » sollicitée. » Si ces paroles ont paru sensées à celui qui les a écrites, il doit voir qu'elles se placent d'elles-mêmes dans la bouche d'un habitant

de Bologne qui répondrait à M. de la Mennais ; et le révolutionnaire Italien ne pourrait-il pas ajouter : Si, comme vous nous l'enseignez, c'est le peuple qui est intermédiaire entre Dieu et le Souverain, c'est aux peuples qu'appartient incontestablement le droit de juger leurs Souverains ; et qu'avons-nous fait autre chose qu'user de ce droit, comme vous l'avez fait à Paris ? — Mais cette insurrection a été entreprise contre le vœu de la grande majorité des habitans. — Je le crois facilement ; mais pourtant, si l'armée Autrichienne n'y avait mis ordre, il serait aujourd'hui démontré qu'elle était selon le vœu général, tout aussi bien et de la même manière qu'il est démontré que la révolution de France a été selon le vœu général de la Nation.

L'Avenir a désapprouvé l'insurrection de Bologne, mais n'avait-il pas parlé précédemment de l'Italie pensive et souffrante, *cachant comme une espérance dans son sein profond le cri poussé par l'Avenir ?* N'avait-il pas dit que la perte du domaine temporel serait pour le chef de l'Église *une position de progrès ?* N'avait-il pas dit que Dieu a préparé à son Vicaire *une terre plus libre que celle de Rome ?* Il a désapprouvé l'insurrection, mais lorsqu'il faisait le recensement de ce qu'il appelle l'armée progressive, l'armée de la civilisation, et de l'armée ennemie, ne mettait-

il pas « d'un côté la France et l'Angleterre, réu-
» nissant sous leurs bannières, la Belgique, la
» Prusse Rhénane, la Suisse, *l'Italie*, la Grèce,
» et presque toute la confédération Germanique;
» de l'autre, l'Autriche, la Russie, l'Espagne, le
» Portugal, et momentanément la Prusse avec
» quelques petits États de la confédération Ger-
» manique? (nº 83.) Mais, si l'Italie *entière* (*),
dans le plan de *l'Avenir*, doit être sous les bannières de la France et de l'Angleterre, pour révolutionner les autres pays de l'Europe, ne doit-elle pas d'abord être révolutionnée elle-même? Enfin, *l'Avenir*, a dit que le gouvernement des Papes est un gouvernement paternel; il avait dit aussi: « Quoiqu'un acte émane du
» Souverain temporel et non du Pontife, il est
» néanmoins rassurant pour la conscience des
» Chrétiens. Car, lorsque le Pape agit comme
» Prince, il consulte aussi sa conscience de Chré-
» tien et d'Évêque: il pèse le droit et le fait, il
» n'oublie pas que, Père commun des Fidèles,
» ses actes même humains doivent être diri-
» gés par une prudence qui ne compromette

(*) Je dis *entière*: car on voit que l'Auteur de l'article ne néglige rien dans son énumération, et qu'il parle de quelques petits États de la Confédération Germanique. Il n'aurait donc pas manqué de parler aussi de l'État Pontifical, si cet État avait fait une exception.

» aucun des vrais intérêts de ses enfans, et par
» une justice plus élevée que celle qui gouverne
» les autres Puissances de la terre. » (n° 1.) Cela n'empêche pas qu'il ne blâme un édit publié au nom de ce même Prince temporel, et qu'il ne décide que « toutes les règles de la justice criminelle sont oubliées dans cet acte qui, graces à
» Dieu, émane du Pro-secrétaire, ministre du
» Prince temporel, et non du chef de tous les
» Chrétiens. » (n° 196, 30 avril 1831.) Apparemment que cette fois le Pape, agissant comme Prince, n'a pas consulté *sa conscience de Chrétien et d'Évêque;* et comme la chose peut avoir également lieu en d'autres cas, on voit comment les rédacteurs de *l'Avenir* entendent que le gouvernement du Pape est un gouvernement paternel.

C'est en vertu du principe qui place l'infaillibilité dans le grand nombre, que chaque individu est autorisé à censurer ainsi les actes du Père commun des Fidèles. En effet, comment se manifesterait le consentement commun, si chacun n'avait le droit d'exprimer librement ses pensées? Ce sont les masses qu'il s'agit de consulter, ou plutôt c'est sur les masses qu'il faut agir. Plus on aura de puissance pour les persuader, plus on participera à l'infaillibilité; et pourvu qu'on se sente ou qu'on croie se sentir la force d'amener les autres à son sentiment, chacun a le droit de

prendre l'initiative dans les choses même qui sont du plus grand intérêt pour la Religion, et de les décider, sans se soucier de ce que pensent ceux que le Saint-Esprit a préposés pour gouverner l'Église de Dieu. C'est ainsi que les rédacteurs de *l'Avenir* ont décidé, qu'il faut que désormais l'Église soit totalement séparée de l'État, que le Clergé renonce à tout salaire, que les Concordats soient abolis, etc. Ils ont décidé, dis-je, toutes ces choses, sans sentir le besoin de consulter là-dessus les Évêques ni le Pape. (Voyez *l'Avenir* n° 3. art. signé F. de La Mennais, et un grand nombre d'autres numéros.) Ils se sont cependant quelquefois adressés aux premiers Pasteurs, et même avec une humilité apparente, dont on serait édifié, si l'on ne remarquait pas que ces formes suppliantes sont employées, non pour demander ce qu'il faut faire, mais pour sommer le Pape et les Évêques de faire ce que l'on a décidé sans eux, et leur déclarer, dans les termes les plus humbles, mais les plus significatifs, que s'ils s'y refusent, on se passera de leur coopération. Donnons un exemple. « Pour nous, » qui vous adressons ces paroles suppliantes, qui » vous conjurons une seconde fois de nous par- » donner les déplaisirs que nous vous avons cau- » sés, si nos efforts près de vous sont infruc- » tueux, nous en gémirons beaucoup, sans

» jamais manquer au respect qui vous est dû.
» Dieu sait que nous donnerions nos vies pour
» être sauvés par vous ! *Toutefois, nous ne nous
» abandonnerons pas nous-mêmes ;* nous userons
» de toutes les ressources que les lois de l'Église
» nous permettent. Sans diminuer les droits su-
» prêmes du Siége Apostolique, mais pour obéir
» aux Conciles et à notre conscience, nous pro-
» testerons contre ceux qui auraient le courage
» d'accepter le titre d'Évêques de la main de nos
» oppresseurs. Nous faisons dès aujourd'hui cette
» protestation : nous la confions au souvenir de
» tous les Français en qui la foi et la pudeur n'ont
» pas péri, à nos frères des États-Unis, de l'Ir-
» lande et de la Belgique, à tous ceux qui sont
» en travail de la liberté du monde, quelque part
» qu'ils soient. Nous la porterons, pieds nus,
» s'il le faut, à la Ville des Apôtres, aux marches
» de la Confession de saint Pierre, et on verra
» qui arrêtera sur la route le pélerin de Dieu et
» de la liberté. » (n° 41. 25 nov. 1830.)

Le passage qu'on vient de lire, et en général tout l'article dont il est tiré, dévoile assez clairement le plan qu'on se propose de suivre. Je me contenterai d'indiquer quelques observations. 1° On doit aux pasteurs de l'Église quelque chose de plus qu'un respect filial ; on leur doit soumission et obéissance ; on reçoit d'eux la loi, on

ne la leur donne pas. 2° Les lois de l'Église ne nous *permettent aucune ressource* pour sauver l'Église sans le concours de ses pasteurs ou autrement que par leur autorité. 3° Les protestations, qu'en certains cas il peut être permis de faire, ne doivent pas être confiées *aux frères des États-Unis, de l'Irlande, etc.* Car c'est uniquement aux pasteurs qu'il appartient de juger de tout ce qui concerne la Religion, et il ne peut jamais être permis d'appeler de leur jugement à celui *des frères* ou de la multitude. 4° La protestation faite contre ceux qui auraient le courage d'accepter le titre d'Évêques *de la main de nos oppresseurs*, serait une protestation sans but, ou une protestation impie : sans but, si l'institution canonique leur était refusée, car aucun Catholique ne les reconnaîtrait pour Évêques ; impie, si le Pape leur accordait l'institution canonique. Car le saint Concile de Trente a dit : *Si quis dixerit Episcopos qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur non esse legitimos Episcopos, anathema sit.* Dans le premier cas, *le pèlerin de Dieu et de la liberté* n'aurait aucun motif de se mettre en route ; dans le second, c'est contre le successeur de saint Pierre qu'il irait déposer sa protestation sur les marches de la Confession de saint Pierre ; et cela, dit-on, *pour obéir aux Conciles et à sa conscience.*

Je me borne à ces extraits, qui me paraissent suffisans pour éclairer ceux qui veulent l'être, sur le terme où l'on voudrait nous conduire. Avant d'approuver les doctrines des rédacteurs de *l'Avenir*, qu'ils prétendent être celles de la Chaire éternelle, on les examinera sans doute dans les articles qu'ils donnent journellement au Public, et pas seulement dans la déclaration qu'ils ont présentée, déclaration nécessairement insuffisante. Quant à nous, nous croyons ne devoir pas nous étendre davantage, et nous en venons à l'ouvrage de M. Gerbet, que nous nous sommes proposé de réfuter. Notre marche est toute simple; nous suivrons l'Auteur pied à pied, chapitre par chapitre, et nous relèverons tout ce qui ne nous paraîtra pas conforme à la vérité.

EXAMEN

D'UN OUVRAGE INTITULÉ :

Des Doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la Théologie, par l'abbé P. GERBET.

CHAPITRE PREMIER.

Objet de cet Ouvrage.

L'AUTEUR se propose de remplir une lacune qu'il croit avoir trouvée dans l'enseignement actuel de la Théologie, et de donner ce qu'il appelle la théorie de la foi, laquelle, selon lui, est la base de la Théologie. « La théorie de la » foi, dit-il, est la base de la Théologie. Comme » les devoirs sont déterminés par les croyances, » la partie morale de cette science divine repose » sur la partie dogmatique, qui dépend elle- » même tout entière de la notion de la foi. »

Cette proposition fondamentale de l'Auteur est-elle exacte ? Il est permis d'en douter. La foi peut être dite, en un sens, la base de la Théologie, comme la raison peut être dite la base de

la science naturelle; ce qui signifie, selon la doctrine de saint Thomas, que la science divine que nous appelons Théologie repose sur des principes que nous ne connaissons que par la Révélation, qui est l'objet de notre foi, comme les sciences naturelles reposent sur des principes connus par la raison. Mais autre chose est la foi, et autre chose la théorie de la foi. Cette théorie peut n'être que l'opinion d'un individu ou de quelques individus, et il est clair que la Théologie doit avoir une base plus certaine et moins sujette à contestation. Pour acquérir les sciences naturelles, il faut avoir la raison, mais il n'est pas nécessaire de commencer par la théorie de la raison, pas plus que, pour apprendre à marcher, il n'est nécessaire de commencer par la théorie de l'équilibre. De même, la science Théologique, quoique fondée sur des principes connus par la révélation et objets de notre foi, est indépendante de la théorie de la foi.

Il n'est pas non plus exact de dire, universellement, que les devoirs sont déterminés par les croyances; car il est assez clair que les croyances elle-mêmes font partie de nos devoirs, et sans doute elles ne doivent pas être déterminées par d'autres croyances. Un de nos principaux devoirs n'est-il pas de rejeter les fausses croyances?

Enfin, plusieurs points de la Théologie morale appartiennent à la foi tout autant que

les dogmes spéculatifs; la distinction que fait l'Auteur est donc sans fondement.

L'Auteur ajoute : « Il semble donc que cette » question (Qu'est-ce que croire?) devrait être » traitée dans les livres classiques avec une éten- » due proportionnée à son importance, comme » l'ont fait plusieurs Pères de l'Église et la plu- » part des anciens Théologiens. »

Il semble qu'il eût été à propos de nommer quelques-uns des Pères de l'Eglise et des anciens Théologiens qui ont traité cette question de la manière dont l'Auteur l'envisage ; car j'avoue que je n'en puis deviner aucun, et bien d'autres seront là-dessus aussi ignorans que moi. Saint Thomas, que jusqu'à présent on a regardé comme l'Ange de l'École, a beaucoup parlé de la foi, mais il n'a pas cru devoir mettre pour base de sa Théologie la théorie de la foi. Serait-il donc du nombre de ceux qui, faute d'avoir *éclairci* cette question, ont *profondément altéré l'enseignement de la Théologie?* Je ne relève pas ce que l'Auteur dit des Théologiens modernes. Le peu de cas qu'il en paraît faire l'a sans doute empêché de les lire attentivement. Il les juge d'après les idées qu'il a adoptées, et, j'ose le dire, sans les connaître suffisamment. Le très-grand nombre parle avec assez d'étendue de la foi. Il est vrai qu'ils n'en parlent pas dans le sens de M. G., et, à ses yeux, c'est sans doute là un grand tort.

5.

Pour prouver la nécessité de sa théorie, l'Auteur fait plusieurs questions qu'il croit devoir embarrasser beaucoup ses adversaires. J'avoue qu'elles n'ont produit sur moi d'autre effet que de me persuader qu'il n'est pas assez versé dans la matière qu'il traite. Il est peu d'Auteurs un peu connus, où il n'eût pu trouver la solution de ses difficultés; et, pour prouver que cette solution ne demande pas de grands développemens, je vais y répondre en peu de mots.

Première question. « Le principe de foi est-il » dans la raison de chaque homme, ou hors de » sa raison ? S'il est dans la raison de chaque » homme, comment cette raison faillible peut-» elle engendrer une foi infaillible ? s'il est hors » de sa raison, quel est-il ? Le témoignage de » Dieu ? Mais comment chaque homme pourra-» t-il connaître certainement le témoignage de » Dieu ? »

Réponse. Faisons évanouir les équivoques, et la solution sera facile. Qu'est-ce que l'Auteur entend par principe de foi ? Cette expression paraît prise ici dans deux acceptions différentes, de sorte qu'il faut deux réponses à une même question. D'abord, par principe de foi l'Auteur semble entendre ce qui engendre *la foi;* ensuite il entend le motif de la foi, puisqu'il se répond à lui-même que ce principe est le témoignage de Dieu. Or le principe qui produit la foi, et le

motif sur lequel elle est appuyée, sont deux choses que ne devrait pas confondre celui qui prétend nous donner une théorie de la foi. Je réponds donc que, s'il est question du principe qui produit la foi, il faut d'abord savoir que la foi peut être considérée comme vertu et comme acte; *comme vertu*, son principe est Dieu seul; car les livres élémentaires de la Religion nous apprennent que la foi est une de ces vertus qu'on appelle *infuses*, parce que c'est Dieu lui-même qui les met dans l'ame de l'homme, sans que l'homme y fasse autre chose que les demander et s'y disposer en faisant ce que Dieu exige de lui. *Comme acte*, la foi a pour principe Dieu et l'homme, car cet acte est produit par l'entendement éclairé d'une lumière divine, et il est commandé par la volonté mue par la grace. S'il est question du motif de la foi, ce motif n'est autre que la parole infaillible de Dieu, et cette parole nous est certainement connue par les motifs de crédibilité exposés par saint Thomas et tous les Théologiens. Cette question clairement exposée n'a donc rien qui puisse embarrasser, je ne dis pas un Théologien, mais un Chrétien instruit de son catéchisme.

Seconde question. « L'homme doit-il examiner » avant de croire? Alors il doit tenir sa foi en » suspens, et sa foi dépend primitivement de » son jugement particulier : comment concilier » cela avec la doctrine Catholique? S'il ne doit

» pas examiner avant de croire, comment sa foi » sera-t-elle raisonnable ? »

Réponse. Saint Jean a dit : (1) *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint.* (1. Joan. IV. 1.) Et ce conseil peut sans doute se concilier avec la doctrine Catholique. La foi divine, dont il est ici question, consiste à croire sur le témoignage de Dieu. Il n'est donc jamais permis de tenir sa foi en suspens, en ce sens qu'il n'est jamais permis de douter si ce que Dieu a dit est vrai, car s'il y a quelque chose d'évident à la raison, c'est certainement que la vérité ne peut pas mentir. Rien donc n'est plus raisonnable que de croire sans examen ce que Dieu a dit. Mais il y a des cas où il est très-permis d'examiner si ce qui est donné pour être la parole de Dieu est effectivement sa parole, et cet examen n'a rien qui contredise la doctrine Catholique. En examinant de la sorte, on ne fait que suivre le conseil que nous donne saint Jean. Mais alors, dit l'Auteur, on tient sa foi en suspens, et la foi de celui qui examine dépend primitivement de son jugement particulier. Assurément, aucun Infidèle n'est tenu de croire avant de savoir qu'il est raisonnable de croire, et l'acte de foi étant un acte libre, il est impossible qu'il ne dépende pas du jugement particulier de celui qui le fait. Cette réponse est

(1) « Ne croyez point à tout esprit, mais éprouvez si les » esprits viennent de Dieu. »

conforme à la doctrine de saint Thomas : [1] « *Fi-* » *des non habet inquisitionem rationis naturalis* » *demonstrantis id quod creditur : habet tamen* » *inquisitionem quamdam eorum per quæ indu-* » *citur homo ad credendum ; puta quia sunt* » *dicta a Deo et miraculis confirmata.* » (2. 2. q. 2. art. 1. ad 1.)

Ceux qui ont reçu la foi infuse dans le baptême, avant d'avoir l'usage de la raison, peuvent aussi, à mesure que leur raison se développe, examiner, non avant de croire ou pour croire, mais en croyant, et par conséquent sans tenir leur foi en suspens ; de la même manière qu'ils peuvent examiner les motifs sur lesquels est fondé l'amour et l'obéissance qu'on doit à ses parens, sans pour cela tenir en suspens leur amour et leur obéissance.

Troisième question. « La foi est-elle seulement » un acte de l'entendement, ou est-elle aussi un » acte de la volonté ? Dans le premier cas, com- » ment pourrait-elle être une vertu ? Dans le se- » cond, quel rapport peut-il y avoir entre un » acte de la volonté et une croyance infaillible? »

Réponse. L'Auteur confond les notions. Un acte n'est point une vertu. La foi, considérée comme vertu, est une qualité de notre ame, qui

(1) « La foi n'admet pas un examen par lequel la raison na- » turelle démontre ce que l'on croit ; mais elle admet l'examen » des motifs qui portent à croire, par exemple, la Révélation » divine confirmée par des miracles.

est un don de Dieu. L'acte de foi est un acte de l'entendement commandé par la volonté. La certitude de cet acte, dans celui qui le fait, vient uniquement de l'illustration divine que Dieu par sa grace communique à l'entendement.

Quatrième question. « Si la raison de chaque » homme est naturellement indépendante, com» ment la foi peut-elle être une soumission de » l'esprit? Si la raison de chaque homme n'est » pas naturellement indépendante, de quelle au» tre raison dépend-elle? De la raison divine? » Mais si c'est à sa raison particulière qu'il ap» partient de décider s'il y a un Dieu, une raison » divine, ne jouit-elle pas par cela même d'une » indépendance illimitée, et en supposant cette » indépendance, conçoit-on le devoir de la foi? »

Réponse. A cette question on peut répondre oui, ou non, selon le sens qu'on voudra attacher au mot *dépendant*. La raison de l'homme est naturellement dépendante, en un sens, et elle est naturellement indépendante, en un autre sens. L'homme est libre; (1) *Reliquit eum in manu consilii sui.* (Eccli. XV. 14.) Or la liberté est une sorte d'indépendance. L'homme est dépendant, car il doit se soumettre; il est indépendant, car il peut manquer à son devoir et refuser de se soumettre; il peut dire, et ne dit que trop souvent: (2) *Non serviam.* Sa foi est donc

(1) « Dieu l'a laissé dans la main de son conseil. »

(2) « Je ne me soumettrai pas. »

une soumission et en même temps un devoir ; car il doit soumettre sa raison, quoiqu'il puisse ne pas la soumettre, et c'est précisément là ce qui rend sa soumission méritoire. Je ne puis comprendre ce que l'Auteur veut dire lorsqu'il ajoute : *Si c'est à sa raison particulière qu'il appartient de décider s'il y a un Dieu*, etc. Il n'appartient, je pense, ni à une raison particulière ni à une raison universelle, ni à une raison faillible ni à une raison infaillible de décider que ce qui est n'est pas. Jamais, que je sache, aucun Théologien ni aucun Philosophe Chrétien n'a enseigné que la raison a le droit de nier l'existence de Dieu. Ce n'est que par l'abus le plus étrange de la raison qu'on en vient à ce déplorable excès ; il n'y a que la corruption du cœur qui puisse y conduire un être dépravé. (1) *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* Mais suit-il de là qu'on ne puisse pas prouver l'existence de Dieu par la raison, ou se servir de la raison pour confirmer les dogmes de la foi et résoudre les objections des adversaires ? La droite raison n'est jamais en opposition avec les vérités révélées, comme le prouve saint Thomas dans son admirable ouvrage contre les Gentils. Tous les saints Pères, tous les Théologiens ont employé les armes de la raison contre les incrédules.

Cinquième question. « Le principe de foi a-t-il

(1) « L'insensé a dit dans son cœur : Il n'y a point de Dieu. »

» toujours été le même pour tous les hommes » avant et après JÉSUS-CHRIST ? »

Réponse. La solution de la première question s'applique à celle-ci. On confond le principe de foi avec les moyens de connaître les objets de la foi, et c'est cette équivoque qui fait toute la difficulté. La grace de Dieu a toujours été le principe de la foi, et sa véracité en a toujours été le motif; il ne peut y avoir de variation là-dessus. Mais les moyens de connaître la Révélation ont pu varier et ont été en effet différens, suivant les temps et chez les divers peuples. Les Juifs ont été, sous ce rapport, singulièrement privilégiés. (1) *Quid ampliùs Judæo est ?.... Multum per omnem modum. Primùm quidem quia credita sunt illis eloquia Dei.* (Rom. III. 1. 2.)

Je crois avoir répondu aux questions de M. G. d'une manière assez plausible sans avoir eu besoin d'entrer dans de grands développemens sur la théorie de la foi. Il attache à ces questions une très-grande importance, et il prétend qu'elles renferment tout ce qu'il y a *de plus fondamental en Théologie.* Je ne saurais être de cet avis. Il dit que saint Thomas et Suarez en avaient bien senti l'importance. S'il en est ainsi, d'où vient donc qu'ils ne se sont pas proposé ces questions, et qu'ils ne les ont pas résolues? Ou,

(1) « Quel est l'avantage des Juifs au-dessus des autres hommes? » Il est grand en toutes manières. D'abord c'est à eux que les » oracles de Dieu ont été confiés. »

s'ils en ont parlé dans le sens de M. G., pourquoi ne nous indique-t-il pas d'une manière précise les traités et les chapitres où sa théorie se trouve développée ? Quant à moi, je ne saurais trouver ni dans saint Thomas, ni dans Suarez une solution opposée à celle que j'ai donnée.

Je ne sens pas non plus *la nécessité d'approfondir* plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent *la théorie Catholique de la Foi.* J'avouerai même que je ne sais ce qu'il faut entendre par cette théorie Catholique. Je connais la foi Catholique, mais la théorie que l'Auteur appelle Catholique n'appartient sans doute pas à la foi Catholique. Autrement, il en serait fait mention dans les Symboles, dans les Conciles, dans les Constitutions Apostoliques; et j'ai été assez malheureux pour ne la rencontrer nulle part. Le Concile de Trente nous dit bien que la foi est le commencement du salut, mais il se tait complètement sur la théorie de la foi, et surtout sur la théorie Catholique.

A la page 9 l'Auteur dit : « Cette question » fondamentale de la Théologie, *Qu'est-ce que* » *croire?* dépend évidemment de cette question » fondamentale de la Philosophie, *Qu'est-ce que* » *la certitude?* puisque la foi implique l'idée de » certitude, et même de certitude par excel- » lence. » Je pense que la première de ces questions est tout aussi philosophique que la seconde, et qu'elle ne dépend pas plus de la seconde, que

la seconde ne dépend de la première. Si nous en croyons l'illustre Auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, et sans doute M. G. ne refusera pas de l'en croire, ces deux questions sont identiques. En effet, il nous enseigne que *toute certitude repose sur la connaissance de Dieu.* (Essai. t. II. p. 41.) Que *la certitude n'est qu'une foi pleine dans une autorité infaillible.* (p. 132.) Qu'*il n'y a de certain que ce qui est de foi.* (p. 184.) Que *toute certitude repose sur la foi.* (p. 225.) Si ces assertions sont vraies, la certitude implique l'idée de foi, et de foi par excellence, tout autant que la foi implique l'idée de certitude ; et par conséquent il est aussi nécessaire de connaître ce que c'est que la foi, pour répondre à la question *qu'est-ce que la certitude*, que de connaître ce que c'est que la certitude, pour répondre à la question *qu'est-ce que la foi.* Voilà dans quels embarras on se jette quand on veut innover en matière d'enseignement.

La vérité est, que les mots *foi* et *certitude* se prennent en des acceptions fort différentes. Il serait digne des réformateurs de l'enseignement de donner pour base de leur réforme des notions claires et précises. La foi, en général, est la croyance en une autorité ; or toutes les autorités ne sont pas égales, et il y a des croyances fausses, des croyances incertaines, tout aussi bien que des croyances vraies, des croyances

certaines. Il est donc évidemment faux que la foi, prise en général, implique l'idée de certitude. La question *qu'est-ce que croire ?* n'a donc aucune dépendance de la question *qu'est-ce que la certitude?* La première de ces questions ne peut pas non plus être regardée comme fondamentale de la Théologie.

L'autorité à laquelle nous croyons est, ou divine, ou humaine. L'autorité humaine est, de sa nature, sujette à l'erreur : (1) *Omnis homo mendax.* Nous ne devons donc nous y soumettre qu'avec précaution. L'autorité divine est infaillible, parce que l'idée de Dieu implique l'idée de vérité, et qu'on ne peut supposer en lui ni erreur ni volonté de tromper. Ce n'est donc pas simplement la foi, mais la foi en Dieu qui implique l'idée de certitude et de certitude par excellence; mais ici encore il faut de la précision.

La certitude que donne la foi divine peut se considérer sous le rapport de la cause qui la produit ou de son principe, ou sous le rapport du sujet en qui elle réside. Le principe de la certitude que donne la foi divine est la parole infaillible de Dieu. Le sujet en qui réside cette foi divine est notre raison qui croit de Dieu ce que Dieu a révélé. La certitude considérée dans le sujet de la foi divine est l'adhésion ferme et excluant tout doute, que notre raison donne à la révélation divine. Il est bien clair que, consi-

(1) « Tout homme est menteur. »

dérée dans son principe, la certitude de la foi est la plus grande possible, ou qu'elle est la certitude par excellence, si nous voulons adopter cette expression singulière; mais, n'en déplaise à l'Auteur, la certitude subjective, c'est-à-dire, la certitude qui est en nous des vérités révélées, n'est point la certitude élevée à son plus haut degré. En effet, l'adhésion que nous donnons à la révélation, et qui constitue l'acte de foi, exclut à la vérité tout doute, autrement il n'y aurait point de certitude, mais elle n'exclut pas la possibilité de douter, autrement l'acte de foi ne serait pas libre. Or, il y a des vérités non révélées dont nous sommes tellement certains que nous n'en pouvons pas même douter. Mais la certitude qui exclut non-seulement le doute, mais la possibilité de douter, est plus grande que celle qui exclut seulement le doute. Ce n'est qu'au séjour des Bienheureux, lorsque la foi cessera pour faire place à l'intuition, que la certitude que nous avons des vérités révélées parviendra à ce degré éminent qui ne laissera plus aucune possibilité au doute, ni par conséquent au mérite.

Je pense bien que ces assertions seront peu goûtées de l'Auteur, et qu'il ne les trouvera pas d'accord avec la doctrine de son maître; mais pour qu'il n'en fasse pas un nouveau grief contre ce qu'il appelle la Théologie Cartésienne, je me hâte de lui déclarer que je ne suis pas Cartésien,

et que mes principales autorités en Théologie sont saint Thomas et saint Augustin, qui n'étaient pas disciples de Descartes. Voici comment s'exprime le premier de ces grands Docteurs :

« [1] *Ex parte subjecti differunt secundum per-» fectum et imperfectum opinio, fides et scientia. » Nam de ratione opinionis est quod accipiatur » unum cum formidine alterius oppositi; unde » non habet firmam inhæsionem. De ratione » verò scientiæ est quod habeat firmam inhæ-» sionem cum visione intellectiva; habet enim » certitudinem procedentem ex intellectu princi-» piorum. Fides autem medio modo se habet; » excedit enim opinionem in hoc quod habet » firmam inhæsionem; deficit verò a scientia in eo » quod non habet visionem.* » (1. 2. q. 67. art. 3. o.)

Et encore plus expressément : « [2] *Certitudo » potest considerari dupliciter : uno modo ex*

(1) « Considérées dans le sujet, l'opinion, la foi et la science » diffèrent sous le rapport de l'imperfection et de la perfection. » Car il est de la nature de l'opinion, que l'on admette une chose » avec la crainte que le contraire ne soit la vérité; et ainsi l'adhé-» sion qu'on y donne n'est pas ferme et solide. Mais il est de la » nature de la science d'avoir une ferme adhésion à son objet dont » elle a la vue intellectuelle : car elle a une certitude qui procède » de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle tient le milieu » entre l'opinion et la science; car elle l'emporte sur la première, » en ce qu'elle a une ferme adhésion; et elle le cède à la seconde, » en ce qu'elle n'a pas la vision de l'objet.

(2) « La certitude peut être envisagée sous deux rapports : » 1° dans la cause d'où elle naît : sous ce rapport, on dit qu'une » chose est plus certaine, quand elle a une cause plus certaine;

» *causa certitudinis ; et sic dicitur certius illud* » *quod habet certiorem causam : et hoc modo fides* » *certior est tribus prædictis (sapientiâ, scientiâ,* » *intellectu) quia fides innititur veritati divinæ,* » *tria autem prædicta innituntur rationi humanæ.* » *Alio modo potest considerari certitudo ex parte* » *subjecti, et sic dicitur esse certius quod pleniùs* » *consequitur intellectus hominis ; et per hunc* » *modum, quia ea quæ sunt fidei sunt supra* » *intellectum hominis, non autem ea quæ sub-* » *sunt tribus prædictis, ideo ex hac parte fides* « *est minus certa.* (2. 2. q. 4. art. 8. o,) »

Telle est aussi la doctrine de saint Augustin qui enseigne en plusieurs endroits de ses ouvrages que la foi nous conduit à l'intelligence. Il est clair que c'est du moins qu'on passe au plus, et non du plus au moins. « [1] *Auctoritas fidem* » *flagitat et rationi præparat hominem. Ratio* » *ad intellectum cognitionemque perducit.* » (lib. de vera religione.)

» et en ce sens la foi est plus certaine que la sagesse, la science » et l'intelligence, parce qu'elle s'appuie sur la véracité divine ; au » lieu que la sagesse, la science et l'intelligence s'appuient sur la » raison humaine ; 2° dans le sujet qui reçoit la certitude ; sous » ce rapport, on dit qu'une chose est plus certaine, quand elle » est plus complètement connue par l'entendement humain ; et » en ce sens, les choses de la foi étant au-dessus de l'entendement » humain, tandis que celles qui appartiennent à la sagesse, à la » science, à l'intelligence, ne surpassent point sa portée, la foi » est moins certaine. »

(1) « L'autorité requiert la foi et prépare l'homme à la raison ; » la raison le conduit à l'intelligence et à la connaissance. »

CHAPITRE SECOND.

Principes de la Théologie Catholique touchant la Foi.

Si l'Auteur s'était borné, dans ce chapitre, à exposer les principes de la Théologie Catholique, ainsi que son titre l'y engageait, je n'aurais rien à dire; mais comme aux principes que la Théologie avoue il a souvent mêlé ses idées particulières, je me permettrai d'examiner si celles-ci sont toujours exactes.

« Quelle est l'essence de la foi divine? telle » est la question que nous avons à examiner. » Voilà l'état de la question clairement établi; tâchons de ne pas l'oublier. Je crains bien que M. G. n'y ait songé qu'au moment même où il l'établissait, et qu'il ne s'en soit plus souvenu à l'instant où il voulait donner une idée plus précise de la question; car, après avoir dit qu'il ne s'agit ni de considérer la foi dans l'état où elle était avant Jésus-Christ, ou dans l'état de perfection que Jésus-Christ lui a donné, ni de rechercher quels sont les dogmes qu'il a toujours été nécessaire de croire, il ajoute : « La foi » étant surnaturelle, en tant que l'homme ne » peut y parvenir que par le secours de la grace

» divine et naturelle, en tant qu'il y parvient
» par le moyen de ses facultés, son intelligence
» et sa volonté; nous devons avertir que nous
» n'envisageons pas ici la foi sous le premier
» rapport, mais seulement sous le second. »
Ainsi d'un côté, l'essence de la foi divine est la question que M. G. se propose d'examiner, et de l'autre, il ne veut envisager la foi que sous le rapport des moyens naturels par lesquels on y parvient. Pour ne pas se trouver en contradiction avec lui-même, il faut qu'il montre que l'essence de la foi divine consiste dans les moyens naturels qui y conduisent. Je ne pense pas que ce soit là un principe de la doctrine Catholique.

Je ferai encore une observation. M. G. dit que la foi est surnaturelle, en tant que l'homme ne peut y parvenir que par le secours de la grace divine, et naturelle, en tant qu'il y parvient par le moyen de ses facultés. Est-ce bien là encore ce qu'enseigne la doctrine Catholique? Autant que je connais cette doctrine sainte et infaillible, il n'est aucune vertu utile au salut que nous puissions avoir sans le secours de la grace; mais les vertus qu'on appelle *Théologales* supposent quelque chose de plus que le secours de la grace, elles exigent une opération de Dieu toute spéciale que les Théologiens Catholiques appellent *infusion.* Vouloir parler de l'essence de la foi divine, en faisant abstraction de cette *infusion*, c'est se mettre dans la nécessité de déraisonner. Non-

seulement les moyens naturels n'appartiennent pas à cette essence toute divine, mais on ne peut même dans aucun sens Catholique appeler *naturelle* une foi divine.

L'Auteur, pour procéder avec ordre, remarque « que la doctrine Catholique sur la foi se rap-» porte à trois points principaux. La foi suppose » 1° *un témoignage infaillible*, qui en est le prin-» cipe (*); 2° *un esprit faillible*, qui en est le sujet; » 3° une *adhésion* de cet esprit faillible à ce té-» moignage infaillible, laquelle constitue *l'acte* » de foi. » Je suivrai l'Auteur dans ses développemens et me permettrai d'examiner si sa doctrine est toujours la doctrine Catholique.

§. Ier.

Du principe de Foi.

L'Auteur commence par établir la distinction qui a lieu entre la science et la foi, l'une étant fondée sur l'intuition ou l'évidence, l'autre sur le témoignage. Nous devons lui en savoir gré; cette distinction est lumineuse, et nous aurons occasion d'y revenir souvent. Puis il ajoute : « L'Église a constamment maintenu cette dis-» tinction fondamentale de la *science* fondée sur

(*) Il faudrait dire, qui en est le *motif*. L'Auteur confond trop souvent le principe de la Foi avec son motif. J'ai déjà relevé cette erreur, et si dans la discussion j'adopte quelquefois ses expressions, je suis loin d'en admettre la justesse.

» l'*évidence* réelle ou *apparente*, et de *la Foi* » fondée sur le *témoignage*. Tous les Pères de » l'Église, tous les Théologiens, anciens et mo- » dernes ont insisté sur cette vérité. » C'est fort bien : seulement j'aurais voulu que l'Auteur n'eût pas mis une absurdité sur le compte de l'Église. Comment une *science* fondée sur une *évidence* seulement *apparente* sera-t-elle distinguée d'une *erreur ?* Est-ce que *science* et *erreur* seraient des expressions synonymes dans l'idée de M. G. ?

Il fait dire à saint Augustin (p. 15) : « Nous » concevons par la raison, nous croyons par » l'autorité. » N'est-ce pas encore prêter à ce saint Docteur une absurdité manifeste ? Nous croyons par la raison, comme nous concevons par la raison, ou, si l'on aime mieux, c'est notre raison qui croit, comme c'est notre raison qui conçoit. Cela est trop évident pour avoir besoin de preuves. Saint Augustin a dit : *Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati.* (De utilit. cred. nº 25.) Ce qui veut dire que la certitude de nos connaissances a son principe dans notre raison, et celle de nos croyances dans l'autorité. Mais ce n'est pas sans motif que l'Auteur a donné sa traduction. Saint Augustin donne ici évidemment deux principes de certitude, ce qui contredit les idées de l'Auteur et renverse sa théorie, laquelle est essentiellement fondée sur l'unité du principe

de certitude pour la science et pour la foi.

Je souscris volontiers à tous les passages que l'Auteur apporte pour prouver que la foi divine a pour fondement le témoignage de Dieu ou la révélation ; mais je crois qu'il a pris une peine très-inutile, car aucun Catholique ne pensera à lui contester cette vérité. On ne lui contestera pas non plus l'existence d'une révélation faite au père du genre humain ; mais on pourra n'être pas de son avis sur les conséquences qu'il tire d'une vérité généralement admise. Permis à sa raison individuelle et à celle de quelques autres individus de croire et d'essayer de prouver que la tradition des vérités révélées s'est conservée infailliblement dans l'universalité du genre humain, que toujours et partout tous ont connu l'unité de Dieu, que chez aucun peuple on n'a cru à l'existence de plusieurs Dieux, qu'il a toujours été facile en tous lieux et chez tous les peuples de connaître la tradition infaillible et la vraie Religion. Je ne me sens aucun désir d'entrer dans cette controverse. Mais je pense que l'Auteur a trop de candeur pour ne pas avouer que ce n'est pas là précisément ce qu'ont enseigné les Théologiens Catholiques jusqu'à ce jour; et que c'est tout simplement une théorie qu'il est aussi libre à chacun de rejeter que d'admettre. En effet, on ne trouve ni dans l'Écriture sainte, ni dans les décisions de l'Église, ni dans les saints Pères, ni dans aucun Théologien, rien

qui oblige à reconnaître l'autorité infaillible du genre humain en matière de Religion. Je dois même déclarer, pour ce qui me concerne, que cette autorité m'est trop suspecte et me paraît trop incertaine pour que je puisse y croire fermement; car qui me garantira son infaillibilité? L'Auteur, ou plutôt saint Thomas qu'il cite, dit que « Tout être créé est de soi vain et défectible. » Or, le genre humain, considéré en masse comme dans les individus qui le composent, appartient nécessairement à la classe des êtres créés; comment donc, dans les principes de l'Auteur, peut-il compter l'infaillibilité dans ses attributs? L'auteur de la révélation est Dieu lui-même: Je n'en doute nullement; mais cela ne suffit pas. Il faut que l'autorité qui transmet les vérités révélées soit elle-même infaillible; autrement, qui m'assurera qu'elles ne sont point altérées? Vous me parlez de raison générale ou universelle; mais si cette raison universelle n'est pas la raison increée, c'est-à-dire, Dieu lui-même, il faut bien que vous reconnaissiez que c'est une raison créée, et par conséquent que vous admettiez sa vanité, sa défectibilité, comme des conséquences nécessaires. Toute raison créée est une raison finie, et toute raison finie est une raison faillible en tout et toujours; l'Auteur de l'*Essai* l'a décidé.

Concluons que M. G. n'a nullement démontré que, suivant la doctrine Catholique, l'autorité

du genre humain est l'autorité chargée de nous faire connaître infailliblement les vérités qu'il a plu à Dieu de révéler. Aucun Théologien Catholique n'a soutenu cette doctrine; et nous savons que le divin Fondateur de notre sainte Religion a envoyé ses Apôtres instruire toutes les nations, et non apprendre du genre humain ce qu'ils devaient croire. Cette mission d'enseigner, *docete*, nous savons à qui elle a été transmise; elle appartient exclusivement aux successeurs des Apôtres, et c'est au genre humain à se rendre docile à leurs instructions. Ils n'ont rien à apprendre du genre humain.

§. II.

Du sujet de la Foi.

L'Auteur continue, ou doit continuer d'exposer les principes de la Théologie Catholique. « Un esprit faillible, dit-il, n'est pas un esprit » qui se trompe nécessairement, mais qui peut » se tromper. » Je laisserais passer sans difficulté cette notion de l'esprit faillible, si je n'avais lieu de croire que M. G. entend son assertion dans le sens de son maître. Or voici comment l'entend l'illustre auteur de l'*Essai*. « Rien de ce » qu'affirme une raison qui peut se tromper, » ou une raison faillible, n'est certain; donc » chercher la certitude c'est chercher une raison

» infaillible (*t.* 2. *Avert. p.* VII.) » Et encore : « Que fait-on quand on cherche la certitude ? » On cherche une raison qui ne puisse pas se » tromper dans ses jugemens, une raison in- » faillible, et infaillible en tout et toujours ; » autrement elle ne serait jamais assurée de » l'être (p. 25.) » M. G., bien loin d'avoir une doctrine différente, affirme lui-même de la manière la plus expresse (p. 67.) que « Tout ce » qu'affirme une raison faillible peut être faux, et » que tout ce qu'elle nie peut être vrai. » Si ces assertions sont vraies, il en faut conclure qu'un esprit faillible n'est pas seulement un esprit qui peut absolument se tromper, mais un esprit qui peut se tromper en tout et toujours, un esprit qui n'est jamais certain qu'il ne se trompe pas actuellement. Mais, s'il en est ainsi, je ne conçois pas qu'un esprit faillible puisse même avoir la foi ; car il doit toujours être incertain s'il existe une autorité à laquelle il doive croire ; incertain s'il croit en effet ; puisque, être certain que l'on croit, être certain qu'il existe une autorité, être certain que cette autorité enseigne telle et telle chose, être certain qu'on a compris son enseignement, etc. etc., voilà bien des certitudes pour un esprit qu'on déclare ne pouvoir en avoir aucune et être sujet à l'erreur en tout et toujours. Être certain de l'existence du genre humain, de la raison universelle, quand on n'est point certain de sa propre existence,

connaître certainement le sentiment commun quand on est incapable d'avoir la certitude de ses propres sentimens, c'est quelque chose de merveilleux, et qui, à des esprits ordinaires, peut paraître contradictoire. Mais peut-être que M. G. n'admet pas tous les principes de son maître; je reviens donc à la notion qu'il a lui-même donnée.

Un esprit faillible est un esprit qui peut se tromper, du moins en quelque chose et dans quelque circonstance ou hypothèse; cela est incontestable, et si l'Auteur ne veut pas dire autre chose, nous sommes d'accord. Mais, s'il entend, avec l'Auteur de l'*Essai*, qu'un esprit faillible est un esprit qui peut toujours se tromper, et en toute chose, je ne puis laisser passer cette définition. Il est de la nature d'un esprit faillible de pouvoir absolument se tromper, car c'est là ce que signifie le mot même faillible; mais il n'est pas de sa nature de n'avoir aucun moyen de se garantir de l'erreur, de ne pouvoir jamais avoir la certitude qu'il ne se trompe pas actuellement. Pour ne pas m'étendre à prouver par le raisonnement une vérité que je crois incontestable, je me hâte d'apporter des autorités, non celle de Descartes et de ses partisans, que l'Auteur recuserait, mais, à mon ordinaire, celle de saint Augustin et de saint Thomas.

« (1) *Approbare vera pro falsis, ut erret in-
» vitus, non est de natura instituti hominis, sed
» pœna damnati.* » (S. August. de lib. arb. l. 3. c. 18.)

« (2) *Adam quodam modo potuit mori, scilicet
» si prius peccaret; erat tamen quodam modo
» immortalis, quia in actum potentia moriendi
» non exisset, nisi prius peccaret : ita etiam
» homo in statu innocentiæ consideratus poterat
» quidem decipi, si prius peccaret, non tamen
» ante peccatum.* » (S. Th. 2. d. 23. q. 2. art. 3. o.)

« (3) *In statu innocentiæ, non solum non potuit
» error esse, sed nec qualiscunque falsa opinio.* »
(id. q. 18. de ver. art. 6. o.)

On voit que ces saints Docteurs n'avaient pas tout-à-fait la même idée de la faillibilité de la raison individuelle de l'homme que l'Auteur et les partisans du système qu'on nous donne pour être la doctrine de l'Église Catholique. Selon

(1) « Adopter comme vrai ce qui est faux, de manière à se
» tromper, malgré les efforts de la volonté, telle n'était point
» la nature de l'homme sorti des mains de Dieu; c'est la peine
» et le châtiment du péché. »

(2) « Adam pouvoit mourir absolument, puisque la mort devait
» être la peine de son péché; mais dans un sens, il était immor-
» tel, puisque pouvant mourir, il ne serait pas effectivement
» mort si d'abord il n'avait péché; de même l'homme, considéré
» dans l'état d'innocence, pouvait bien errer, mais seulement
» dans la supposition qu'il eût d'abord commis le péché. »

(3) « Dans l'état d'innocence, il ne pouvait y avoir ni erreur
» ni même aucune espèce de fausse opinion. »

eux, une raison finie est très-capable de certitude et même d'une certaine infaillibilité hypothétique. Et ce n'est pas seulement de l'homme innocent que ces deux Docteurs affirment qu'il était en son pouvoir d'éviter l'erreur. Son privilége était de ne pouvoir errer tant qu'il persévérerait dans l'état heureux où il avait été créé, d'être infaillible comme il était immortel. Mais, selon saint Thomas, l'erreur, même dans l'homme déchu, n'est point exempte de péché, et par conséquent elle peut être évitée comme le péché même. « (1) *Error manifestè » habet rationem peccati. Non enim est absque » præsumptione quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maximè in quibus periculum » existit.* » (de mal. q. 3. 7. o.) Saint Augustin ne s'exprime pas aussi affirmativement; il se contente de dire : (2) *Non fortasse omnis qui errat peccat.* (contra Acad. l. 3. c. 16. 22.) Mais le doute qu'exprime le saint Docteur prouve suffisamment qu'il était persuadé que, communément, l'erreur n'est pas sans péché, qu'elle est, comme le péché, un abus de notre liberté. Ces deux Docteurs de l'Église Catholique étaient donc bien éloignés de penser qu'il est de la nature d'un esprit faillible d'être sujet à l'erreur

(1) « L'erreur tient manifestement du péché : car ce n'est pas » sans présomption que l'on porte un jugement sur des choses » qu'on ignore, surtout lorsque l'erreur n'est pas sans danger. »

(2) « Peut-être que tous ceux qui tombent dans l'erreur ne pèchent pas. »

en tout et toujours, de n'être jamais assuré qu'il n'erre pas actuellement.

L'Auteur ajoute : « Il est de l'essence de la foi » que l'esprit de l'homme, qui en est le sujet, » soit faillible par lui-même sur chacune des vé- » rités qu'il doit croire. » Cette assertion paraît étrange. Si elle était vraie, il faudrait dire, ou bien que l'homme innocent ne pouvait pas avoir la foi, ou que saint Thomas et saint Augustin ont eu tort de dire que l'homme, dans l'état d'innocence, n'était point sujet à l'erreur, qu'il n'était pas faillible dans le sens que l'Auteur attache à ce mot. Pour lui, infaillibilité et certitude paraissent être des mots synonymes, ou du moins tellement corrélatifs, que la certitude suppose nécessairement l'infaillibilité, ce qui est contraire aux notions communément reçues. Il est clair que lorsque j'ai la certitude d'une vérité je ne me trompe pas, de même que lorsque je fais une bonne action je ne pèche pas ; mais ce n'est que par un abus de mots qu'on pourra dire que je suis infaillible ou impeccable ; puisqu'il est évident qu'autre chose est ne pas se tromper, ne pas pécher, et autre chose ne pouvoir pas errer, ne pouvoir pas pécher. L'Auteur dit que la science n'est pas la foi, que la foi est une vertu, que l'impossibilité d'errer n'est pas une vertu et ne peut pas constituer la foi, etc. Tout cela est vrai sans doute, mais qu'est-ce que cela prouve ? Y a-t-il un seul Théologien Catholique,

ancien ou moderne, qui confonde la science avec la foi, ou qui nie que la foi soit une vertu? Ce ne sont pas ces Théologiens si dédaignés de l'Auteur qui confondent ainsi les notions. Le reproche de confondre la science avec la foi peut être adressé avec plus de justice à ceux qui soutiennent que l'autorité est l'unique principe de certitude, qu'il n'y a de certain que ce qui est de foi. En effet, concevons-nous une science sans certitude? Et si la foi seule donne la certitude, elle seule ne fait-elle pas toute la science?

J'avoue que l'Auteur a, en commençant la section précédente, nettement distingué la science de la foi, et qu'ici encore il confirme cette distinction, en disant que l'homme qui par sa raison aurait la certitude de quelque vérité n'en aurait pas la foi, mais la science. Cela suppose évidemment que, dans l'opinion de l'Auteur, la science est autre chose que la foi, et qu'il peut y avoir quelque chose de certain qui ne soit pas de foi. Cette doctrine du disciple paraît contredire celle du maître, mais ce n'est pas mon affaire. Je me borne à chercher à qui il en veut, contre qui il dirige ses raisonnemens, et j'ai peine à le deviner. Il paraît vouloir prouver que le principe de la foi n'est pas dans la raison individuelle, mais si ses raisonnemens s'adressent aux Théologiens Catholiques, il prend une peine bien inutile, car il ne trouvera aucun contradicteur. Qu'il accorde avec la même franchise

que le principe de la science n'est pas dans l'autorité, et on s'entendra facilement. Nous nous accorderons tous à dire avec saint Augustin qu'il y a deux principes de certitude, l'un de la science, qui est la raison, l'autre de la foi, qui est l'autorité. On lui accordera même plus qu'il ne demande, car on avouera que le principe de foi, non-seulement ne réside pas dans la raison individuelle, mais pas même dans la raison universelle, laquelle, tout universelle qu'on la suppose, est une raison créée, finie, faillible, défectible.

Mais une remarque bien importante à faire, c'est que la question qu'il s'agit de discuter est, non de savoir si le principe de foi se trouve dans la raison individuelle; ce ne peut pas être une question, du moins entre Catholiques; mais si la raison individuelle est dans l'impossibilité complète de parvenir jamais, sans le secours de la raison universelle, à la connaissance certaine de l'existence de la Révélation en général, ou de telle vérité révélée en particulier : c'est là, dis-je, la question qu'il s'agirait de traiter, et que les raisonnemens de l'Auteur n'effleurent même pas. Notre raison ne peut parvenir à la connaissance des vérités qui sont, proprement, l'objet de notre foi; car ces vérités, comme l'enseigne saint Thomas, sont au-dessus de notre raison. Par exemple, le mystère de la très-sainte Trinité est au-dessus de la raison, soit individuelle, soit

universelle, et ne peut être connu que par la Révélation. Mais l'existence de la Révélation de ce mystère, celle de la Révélation en général, et les preuves qui l'attestent, ne sont pas au-dessus de notre raison. Pourquoi donc ne pourrions nous pas en avoir la certitude ? La connaissance de ces preuves appartient proprement à la science et non à la foi. Plusieurs vérités furent révélées au premier homme, il les crut, non sur le fondement de sa raison qui ne pouvait atteindre à ces vérités, mais sur la parole divine et infaillible qui les lui attestait. Mais qui le rendait certain qu'il avait entendu la parole divine, et que cette parole lui avait manifesté telle et telle vérité ? C'était sans aucun doute sa raison. Bien des siècles après, Dieu parla à Abraham. Ce père des croyans crut à la parole divine, et sa foi le justifia. Est-ce à la raison universelle qu'Abraham fut redevable de cette foi vivifiante ? Et pour que l'esprit d'Abraham fût sujet de la foi, était-il absolument nécessaire qu'il pût se tromper en jugeant que Dieu lui avait parlé ?

Ce que je viens de dire ne contredit en rien ce que dit Bossuet cité par M. G. « Qu'il n'y eut » jamais aucun temps, où il n'y ait eu sur la » terre une autorité visible et parlante, à laquelle » il faille céder. » J'admets de grand cœur cette autorité salutaire, et je la reconnais, non dans le genre humain, mais dans ceux à qui Dieu a donné mission pour *parler* en son nom. Bossuet

a bien dit qu'il faut toujours *céder* à cette autorité, mais il n'a pas dit qu'on ne peut connaître certainement la révélation que par cette autorité. Il n'a pas dit qu'il est de *l'essence* de la foi qu'on ne puisse avoir la connaissance certaine d'aucune révélation autrement que par cette autorité. « Mais, dit l'Auteur, si l'homme était infaillible » à l'égard de quelques vérités de foi (c'est-à-dire, » dans le sens de l'Auteur, s'il les connaissait » certainement) il serait, sous ce rapport abso- » lument indépendant de l'autorité de l'Église. » Je ne vois pas en quoi la connaissance certaine que j'aurais de quelque point révélé nuirait à ma dépendance de l'autorité de l'Église. Il est clair qu'il ne pourrait y avoir sur ce point aucune opposition entre moi et l'Église, puisque l'Église commande la croyance de toutes les vérités révélées. Un fils en serait-il moins soumis à son père, moins dépendant de lui, parce que, sur quelque point, il aurait prévenu ses désirs et sa volonté en faisant une chose qu'il savait devoir lui plaire ?

Concluons que l'Auteur n'a pas prouvé qu'il est de l'essence de la foi que l'homme ne puisse avoir aucune connaissance certaine des objets de la foi autrement que par l'autorité de la raison universelle.

Comme l'Auteur paraît ne pas connaître suffisamment l'enseignement des écoles qu'il lui plaît de désigner sous le nom de Cartésiennes, ni

même l'enseignement de saint Thomas, quoiqu'il cite quelquefois ce saint Docteur, qui n'était pas Cartésien, je vais rapporter quelques textes dont l'autorité ne sera pas contestée, et qui exposent la doctrine des Théologiens Catholiques un peu plus fidèlement qu'il ne le fait.

« (1) *Manifestum est quod imperfectio cognitionis* » *est de ratione fidei; ponitur enim in ejus defi-* » *nitione :* Fides est substantia sperandarum re- » rum, argumentum non apparentium. *Et Au-* » *gustinus dicit* (Tract. XL. in Joan.) : Quid est fides? credere quod non vides. *Quod autem* » *cognitio sit sinè apparitione vel visione, hoc* » *ad imperfectionem cognitionis pertinet. Et sic* » *imperfectio cognitionis est de ratione fidei.* » *Unde manifestum est quod fides non potest esse* » *perfecta cognitio, eadem numero manens.* » (1. 2. q. 67. art. 3. o.)

« (2) *Ex parte subjecti differunt secundum per-*

(1) « Il est manifeste que l'imperfection de la connaissance » tient à la nature de la foi; car elle entre dans sa définition : La » foi est le fondement des choses que nous avons à espérer, la » conviction de celles qui ne paraissent pas. Et saint Augustin, » dans son traité sur saint Jean, dit : En quoi consiste la foi? » A croire ce qu'on ne voit pas. Or, connaître sans évidence ou » intuition, c'est connaître imparfaitement; et c'est ainsi que » l'imperfection de la connaissance appartient à l'essence de la » foi : d'où il est évident que la foi ne peut devenir une connaissance parfaite sans cesser d'être ce qu'elle est. »

(2) « De la part du sujet, l'opinion, la foi et la science diffèrent » entre elles par le plus ou le moins de perfection. »

» *fectum et imperfectum opinio, fides et scien-» tia, etc.* » (*ibid.*) J'ai déjà cité ce texte plus haut.

« [1] *Ea quæ subsunt fidei dupliciter conside-» rari possunt : uno modo in speciali, et sic non » possunt esse simul visa et credita. Alio modo » in generali, scilicet sub communi ratione cre-» dibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit.* Non » enim crederet nisì videret ea esse credenda, » *vel propter evidentiam signorum, vel propter » aliquid hujusmodi.* » (2. 2. q. 1. art. 4. ad 2.)

« [2] *Omnis scientia habetur per aliqua princi-» pia per se nota et per consequens visa. Et ideo » oportet quæcunque sunt scita, aliquo modo esse » visa. Non autem est possibile quod idem ab » eodem sit visum et creditum. Potest tamen » contingere ut id quod est visum vel scitum ab » uno, sit creditum ab alio.* » (ibid. art. 5. o.)

(1) « Les choses qui sont l'objet de la foi peuvent être considé-» rées en deux manières : d'abord en ce qu'elles ont de spécial ; » et, sous ce rapport, elles ne peuvent être à la fois vues et crues : » ensuite en ce qu'elles ont de général, c'est-à-dire, avec le » caractère commun de crédibilité : et, sous ce rapport, elles » sont vues de celui qui croit ; car il ne les croirait pas, s'il ne » voyait qu'elles doivent être crues à raison de l'évidence des signes » ou de quelque autre motif semblable. »

(2) « Toute science s'acquiert en vertu de quelques principes » connus par eux-mêmes, et par conséquent *vus* : c'est pourquoi » il faut que tout ce que l'on croit soit vu en quelque manière. » Mais il n'est pas possible qu'une même chose soit vue et crue » par la même personne : néanmoins il peut arriver que ce qui » est vu ou su par l'une soit cru par une autre. »

La doctrine contenue dans ces passages est admise dans toutes les écoles Catholiques. Si M. G. l'ignore, on ne peut que regretter qu'il ne se soit pas plus instruit avant de prendre la plume pour réformer et condamner. S'il le sait, il fallait en convenir franchement, car il n'est ni honnête ni honorable de dissimuler la doctrine de ses adversaires, ou de leur supposer des principes qu'ils n'ont pas, pour les combattre. Enfin, si c'est cette doctrine même qu'il combat, qu'il cesse donc de présenter un fantôme de Cartésianisme et d'opposer les anciens Théologiens aux modernes, puisque l'accord entre eux est parfait.

Les textes que je viens de citer, et beaucoup d'autres que je pourrais ajouter, prouvent que la doctrine de saint Thomas et de tous les Théologiens des écoles Catholiques sur ce point est 1° que la foi suppose obscurité ou imperfection de connaissance à l'égard de son objet : (1) *argumentum non apparentium;* 2° que la science est plus parfaite que la foi, en ce qu'elle joint à l'assentiment inébranlable *la vue intellectuelle*, que la foi n'a pas; c'est en ce sens que saint Augustin a dit que la foi prépare l'homme à la raison ou à la science; 3° que si la science ou la vue intellectuelle exclut la foi, puisque ce qui est *vu* n'est pas *cru*, ou est plus que *cru*, il

(2) « Elle est la preuve, la conviction des choses qu'on ne » voit pas. »

y a pourtant une science qui est un préliminaire nécessaire à la foi ; non la science de l'objet même de la foi, ce qui impliquerait contradiction, mais la science des motifs de crédibilité ; car, comme dit saint Thomas, *on ne croirait pas, si on ne voyait que l'on doit croire.* Je n'ai pas besoin de dire que ceci s'entend de la foi raisonnable, de la foi méritoire ; 4° que la science s'acquiert par le moyen des principes évidens, *connus par eux-mêmes, vus intellectuellement* ; et que par conséquent le principe de la certitude que donne la science n'est autre que l'intuition de la vérité ; 5° enfin, que s'il est impossible que la foi et la science existent dans le même sujet à l'égard du même objet et sous le même point de vue, il est très-possible que ce qui est cru par un individu soit su ou vu par un autre. C'est ainsi, dit saint Thomas, que les Anges voient dans le Ciel ce que nous croyons sur la terre. Et sur la terre même, combien de fois n'arrive-t-il pas que l'un sait ce qu'un autre ne fait que croire ? Les Apôtres savaient sans doute la vérité des faits évangéliques dont ils avaient été témoins et que nous croyons sur leur témoignage : par exemple, ils savaient certainement la mort et la résurrection de Notre-Seigneur, dont ils furent chargés d'attester la vérité comme témoins oculaires : « (1) *Vos autem estis testes* » *horum.* » (Luc. XXIV. 48.)

(1) « Vous êtes les témoins de ces choses. »

Rien ne me paraît plus faible que les raisonnemens par lesquels l'Auteur prétend prouver que la raison individuelle ne peut avoir la certitude d'aucune vérité révélée. Outre l'équivoque perpétuelle du mot *infaillibilité* qu'il confond avec *certitude*, il suppose qu'il faut nécessairement qu'on ait la *foi* de toute vérité révélée, ce qui contredit la doctrine de saint Thomas et l'évidence même, comme je viens de le faire voir par l'exemple des Apôtres qui ont vu la mort et la résurrection de Jésus-Christ, qui sont des faits révélés. Il est assez clair que la vérité n'est révélée que pour ceux qui ne la connaissent pas. *Fides est.... argumentum non apparentium.* Ensuite, il suppose qu'en celui qui aurait la connaissance certaine d'une vérité révélée, la foi ne serait pas une vertu, comme si la vertu de foi pouvait consister dans la croyance de telle ou telle vérité, et non dans la croyance au témoignage de Dieu, indépendamment du nombre des vérités qui nous sont connues par ce témoignage. Avons-nous moins de foi que les anciens Juifs, parce que nous voyons l'accomplissement des prophéties qu'ils ont crues sur le témoignage des Prophètes?

§. III.

De l'acte de Foi.

L'Auteur parle de l'acte de foi et raisonne d'après les principes qu'il s'est faits et qu'il

donne pour être la doctrine Catholique ; et conséquemment, il tombe dans les mêmes paralogismes que j'ai eu occasion de relever. L'acte de foi renferme nécessairement la soumission de notre raison à une raison supérieure et infaillible. Tous les Théologiens en conviendront facilement; mais par cette raison supérieure infaillible ils entendront unanimement la raison de Dieu, car ils ne conçoivent pas qu'il puisse y avoir une autre raison infaillible. Or ce n'est pas ainsi que l'entend M. G. La raison supérieure et infaillible dont il parle, c'est la raison universelle; et dès lors, son assertion n'est plus admissible, elle n'exprime plus la doctrine Catholique, elle y substitue un système nouvellement inventé, que toute l'habileté de ses partisans ne saurait défendre. Jamais ils ne prouveront que la doctrine Catholique m'oblige à prendre la raison universelle pour règle de ma foi.

« L'acte de foi, dit l'Auteur, est un : il ne se » compose pas de deux actes différens, d'un » acte primitif d'indépendance, par lequel la » raison de l'homme se serait d'abord constituée » juge souverain de toutes les vérités ; et d'un » acte postérieur de dépendance, par lequel elle » aurait consenti à se soumettre, par rapport à » certaines vérités, au témoignage d'une raison » supérieure. » A qui donc en veut M. G. ? C'est ce qu'on est obligé de se demander à chaque instant en lisant son ouvrage. Que l'on conduise

aux petites maisons quiconque voudra constituer sa raison *juge souverain de toutes les vérités*, j'y consens de grand cœur. Rien de plus vrai, de plus certain que ce que Dieu a révélé; vouloir l'examiner c'est folie. Mais la soumission due à la Révélation suppose la connaissance de la Révélation ; et ce n'est pas manquer de soumission à la raison supérieure auteur de la Révélation, que de s'informer de ce qu'elle a dit, pour y croire. M. G. est toujours, à ce qu'il me semble, hors de la question. Les Théologiens Catholiques reconnaissent bien aussi une autorité, juge de la Révélation, à laquelle toute raison individuelle doit se soumettre ; mais cette autorité n'est pas celle qu'il plaît à l'Auteur d'assigner. Cette autorité, il n'est jamais permis de la contredire ; mais elle ne contredit jamais elle-même le légitime usage de notre raison.

L'Auteur, en terminant ce chapitre, exprime une persuasion que je suis loin de partager. « Nous ne croyons pas, dit-il, qu'aucun Théo» logien conteste la doctrine que nous venons » d'exposer. » Je suis au contraire très-persuadé qu'aucun Théologien n'admettra cette doctrine sans de grandes modifications. Il est du moins certain qu'on peut la contredire sans s'écarter de la doctrine communément reçue, et qui a passé jusqu'ici pour incontestable. Il annonce ensuite qu'il va comparer avec la doctrine Catholique les deux doctrines philosophiques sur

le principe de certitude. Mais si cette comparaison est fondée sur l'exposition défectueuse qu'il a donnée de la doctrine Catholique, elle ne pourra être elle-même que fort défectueuse. Et puis, ne faudrait-il pas avant tout examiner s'il existe deux doctrines philosophiques sur le principe de certitude? Il me paraît que la préoccupation de l'auteur l'empêche de voir une chose qui pourtant est assez claire, c'est qu'avant l'illustre Auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, aucun Catholique n'avait pensé qu'il n'existât qu'un seul principe de certitude. Tous, sans exception, croyaient que, puisqu'il existe deux classes de vérités bien distinctes, dont l'une est l'objet de la science, l'autre celui de la foi, c'était une conséquence nécessaire qu'il doit aussi y avoir deux principes de certitude, l'un pour les vérités *de foi*, l'autre pour les vérités *de science*. Tous disaient avec saint Augustin : (1) *Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati.* Puisque nous sommes redevables de la science à la raison, et qu'il n'y a point de science sans certitude, on croyait qu'il y a dans notre raison un principe de certitude. Le grand écrivain est venu redresser saint Augustin, et nous apprendre que nous devons tout à l'autorité, et science et foi; ou

(1) « Ce que nous comprenons, nous le devons à la raison; ce » que nous croyons, nous le devons à l'autorité. »

plutôt qu'il n'y a plus de science, puisque l'unique principe de certitude est l'autorité, et qu'*il n'y a de certain que ce qui est de foi.* On ne peut pas s'exprimer plus clairement. Les disciples n'ont pas la même franchise, ils enveloppent davantage leur pensée; mais, si on les presse, il est impossible qu'admettant le principe ils évitent les conséquences.

CHAPITRE TROISIÈME.

Du Cartésianisme dans ses rapports avec la Foi.

Je ne suis point partisan de la Philosophie de Descartes, et je n'avais jamais entendu parler de sa Théologie. Si ce Philosophe a dit tout ce que l'Auteur lui prête, j'avoue qu'il a dit bien des sottises ; mais ses opinions et ses sentimens ne m'importent en rien. Je ne m'en donne pas pour le défenseur, et je ne m'arrêterai pas à examiner si l'Auteur connaît aussi imparfaitement la Philosophie de Descartes que l'enseignement des écoles Catholiques. Je me bornerai à défendre cet enseignement contre ses fausses interprétations, et je continuerai de le faire, sans m'appuyer en aucune manière sur l'autorité de Descartes, que je ne méprise pas, mais qui n'est d'aucun poids en Théologie. Mes guides et mes Docteurs seront, comme ils l'ont été jusqu'ici, saint Augustin et saint Thomas, qui ne doivent pas être suspects à M. G.

(*p.* 35.) « Les Théologiens, partisans de ce sys-» tème (de Descartes), étendent ou restreignent » plus ou moins, suivant leurs idées particuliè-» res, le nombre des vérités dont l'homme doit » acquérir la certitude par voie de démonstration,

» avant de pouvoir se prouver à lui-même l'au-
» torité de l'Église fondée par JÉSUS-CHRIST. »
Laissons de côté les Théologiens Cartésiens. Saint Thomas, qui ne connaissait pas le système de Descartes, a écrit, comme on sait, une Somme de Théologie ; et il commence par prouver par voie de démonstration l'existence de Dieu et les perfections divines. Il a composé quatre livres pour prouver la vérité de la Religion Catholique contre les Gentils ; et, dans ces quatre livres, il prouve par voie de démonstration autant et plus de vérités que n'en prouve aucun autre Théologien. Il y a plus, et c'est une chose bien digne de remarque, que je soumets aux réflexions de l'Auteur : saint Thomas paraît n'avoir pas connu l'unique principe de certitude, ou en avoir fait bien peu de cas. Il démontre en bien des manières l'existence de Dieu ; il n'a rien oublié, excepté l'unique preuve vraiment démonstrative ; il n'indique seulement pas cette preuve, unique source de toute certitude. Et ce n'est pas seulement lorsqu'il est question de l'existence de Dieu qu'il se rend coupable de cette omission capitale ; j'ose dire que dans ses nombreux écrits on ne trouvera pas qu'il ait fait entrer une seule fois dans ses preuves l'autorité du genre humain, la raison générale ou universelle. Sous ce rapport, il me paraît mériter l'animadversion de nos réformateurs beaucoup plus que les Théologiens modernes ;

car du moins ceux-ci donnent communément, parmi les preuves de l'existence de Dieu, celle qui se tire du consentement des peuples; et s'ils ne regardent pas ce consentement comme l'unique motif de certitude, ils reconnaissent qu'il est très-propre à confirmer une vérité invinciblement prouvée d'ailleurs.

Au reste, ni saint Thomas ni aucun Théologien n'a dit que l'homme doit acquérir la certitude de ces vérités par la voie de démonstration, ils ont dit seulement *qu'on peut* acquérir cette certitude par voie de démonstration, ce qui est bien différent. Ils conviennent sans difficulté qu'un Chrétien baptisé, souvent incapable d'acquérir la certitude d'aucune vérité par voie de démonstration, a la certitude de toutes les vérités dont la connaissance est nécessaire au salut par la foi; non par la foi au genre humain, ou à la raison humaine, mais par cette foi divine que le Saint-Esprit imprime dans le cœur du Chrétien.

(*p.* 36.) « Comme ces Théologiens reconnais- » sent que la croyance de ces vérités, et tout au » moins de l'existence d'un Dieu créateur du » ciel et de la terre, a toujours été indispensable » pour être sauvé, il doit exister un moyen per- » pétuel et universel d'en acquérir la foi infail- » lible; moyen nécessairement distinct de l'au- » torité de l'Église établie par le Sauveur. »

Si par croyance de l'existence de Dieu, l'Auteur entend, comme il paraît le faire, une

croyance fondée sur une Révélation divine extérieure, saint Thomas lui répond que l'existence de Dieu n'est un article de foi que pour celui qui n'en a pas la démonstration.

» (1) *Deum esse, et alia hujusmodi quæ per ra-*
» *tionem naturalem nota possunt esse de Deo,*
» *ut dicitur* ad Rom. 1. *non sunt articuli fidei,*
» *sed præambula ad articulos; sic enim fides*
» *præsupponit cognitionem naturalem, sicut gra-*
» *tia naturam, et ut perfectio perfectibile: nihil*
» *tamen prohibet, illud quod secundum se de-*
» *monstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut*
» *credibile, qui demonstrationem non capit.»*
(1. q. 2. art. 2. ad 1.) Si l'on objecte au saint Docteur que ces vérités sont insérées dans le Symbole, il répond: « (2) *Ea quæ demonstra-*
» *tivè probari possunt, inter credenda numeran-*

(1) « L'existence de Dieu, et autres choses semblables qu'on » peut connaître de lui par la raison naturelle, ainsi qu'il est dit » dans l'épître aux Romains, ne sont pas des articles de foi, mais » des préliminaires à ces articles : car la foi présuppose la con» naissance naturelle, comme la grace présuppose la nature, » comme la perfection présuppose le perfectible. Rien n'empê» che cependant que ce qui est en soi susceptible d'être démon» tré et su, ne soit admis comme croyable par celui qui n'en » saisirait pas la démonstration. »

(2) « Les choses qui peuvent se prouver par voie de démon» stration, se placent parmi celles qu'on doit croire, non point » parce que tous en ont simplement la foi, mais parce qu'elles » sont requises comme préliminaires aux articles de foi, et que » ceux qui n'auraient pas la démonstration de ces choses doivent » au moins les présupposer par la foi. »

» *tur, non quia de iis simpliciter sit fides apud* » *omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ* » *sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem præ-* » *supponi ab his qui eorum demonstrationem* » *non habent.* » (2. 2. q. 1. art. 5. ad 3.)

Quant à la nécessité *d'un moyen perpétuel et universel d'acquérir une foi infaillible, moyen nécessairement distinct de l'autorité de l'Église*, c'est là un dogme nouveau et que l'Église n'enseigne pas. Je ne sais même pas si la croyance de cette nécessité se concilie parfaitement avec la croyance Catholique; car les Catholiques croient communément que l'Église est la seule autorité infaillible en matière de foi. Et qu'on ne dise pas que l'Auteur veut parler seulement des temps qui ont précédé l'établissement de l'Église du Sauveur. Il écarte lui-même cette interprétation qu'on pourrait donner à sa pensée, et il affirme expressément que, même depuis l'institution de l'Église, la foi divine serait impossible sans cette autorité infaillible essentiellement distincte de l'Église. En effet, il fait la supposition d'un homme qui nie l'existence de Dieu, et il demande comment vous lui prouveriez que Dieu existe. Assurément, ce ne sera pas par l'autorité de l'Église; car comment prouveriez-vous l'autorité de l'Église à celui qui ne croit pas qu'il existe un Dieu auteur de l'Église? Il faut avouer que Descartes y serait bien embarrassé, et que les Théologiens et saint

Thomas lui-même ne le seraient guère moins. Je crois qu'ils n'y trouveraient d'autre remède que d'essayer de persuader à ce malheureux que Dieu existe, en employant quelqu'une des preuves que saint Thomas et les autres Docteurs, Théologiens ou Philosophes, croient démonstratives, sans exiger de lui qu'il crût tout d'abord cette vérité de foi divine. S'il y résistait, ils n'auraient d'autre parti à prendre que de l'abandonner à son sens réprouvé. Or, c'est pour ce cas que l'Auteur tient en réserve un moyen perpétuel, universel, distinct de l'autorité de l'Église, pour donner en un instant la foi divine à cet athée. Il lui paraît clair qu'un homme qui nierait l'existence de Dieu, qui croirait que ce monde est l'effet du hasard aveugle et qu'il n'existe que de la matière, ne devrait faire aucune difficulté de croire à l'existence et à l'infaillibilité de la raison universelle.

L'Auteur divise ce chapitre, comme le précédent, en trois sections, et examine le Cartésianisme, 1° par rapport au principe de foi, 2° par rapport au sujet de la foi, 3° par rapport à l'acte de foi. Comme sous la dénomination de Cartésianisme, il combat souvent la doctrine des écoles Catholiques, je continuerai à le suivre pas à pas et à relever ce qui ne me paraîtra pas conforme à la vérité.

§. Ier.

Du Cartésianisme par rapport au principe de Foi.

M. G. fait dire aux pauvres Cartésiens bien des sottises et se donne le plaisir de les battre à son aise. Je leur laisse le soin de se défendre et me contente de dire que parmi les Théologiens Catholiques il n'en est pas un seul, que je sache, qui soutienne que le principe de foi d'une vérité quelconque soit dans la raison. Tous reconnaissent que ce qui se prouve par la raison appartient à la science et non à la foi ; tous admettent la distinction lumineuse de saint Augustin, *quod intelligimus rationi debemus, quod credimus auctoritati.* Tous les argumens de M. G. portent donc à faux, du moins en tant qu'il attaque les Théologiens. Il leur suppose des principes qu'ils n'admettent pas, et tous ses efforts sont employés à combattre un fantôme de son imagination. Il cite un passage de saint Thomas pour prouver que l'on ne peut pas parvenir à la connaissance de Dieu par le raisonnement, et il ne fait pas réflexion que la connaissance de Dieu dont parle saint Thomas dans le passage cité, et que ce saint Docteur donne pour principe de perfection, n'est pas seulement la connaissance de son existence, laquelle ne constitue pas la perfection de l'homme. Celui qui a mis en thèse que l'existence de Dieu peut

se démontrer par la raison, et qui en apporte lui-même cinq démonstrations différentes, celui qui a dit que l'existence de Dieu n'est un objet de foi que pour celui qui n'en a pas la démonstration, ne peut sans doute pas se contredire au point de soutenir que cette connaissance ne peut s'acquérir que par la foi. Cette réponse est décisive. Mais il ne sera pas inutile de faire voir que saint Thomas a réfuté d'avance le nouveau système dans les endroits mêmes de ses écrits où les défenseurs de ce système croient trouver un appui. Voici d'abord le texte apporté en preuve par M. G.

« [1] *Remaneret igitur humanum genus, si sola » rationis via ad Deum cognoscendum pateret, » in maximis ignorantiæ tenebris : cùm Dei cognitio, quæ homines maximè perfectos et bonos » facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis » etiam post temporis longitudinem proveniret.* » (contra Gentes, l. 1. c. 4.)

Saint Thomas, au chapitre quatrième du premier livre contre les Gentils, où on lit ce passage, commence par établir qu'il y a en Dieu des vérités accessibles à notre raison, et d'autres vérités auxquelles notre raison ne peut

(1) « Si donc on ne pouvait parvenir à connaître Dieu que » par la seule voie de la raison, le genre humain resterait dans » les ténèbres d'une profonde ignorance, puisque cette connaissance, qui est le principal moyen de rendre l'homme » bon et parfait, n'arriverait qu'à un fort petit nombre d'hommes et après un long espace de temps. »

atteindre, et il affirme que la Révélation de ces deux classes de vérités est utile à l'homme. « (1) *Duplici igitur veritate divinorum intelligibi-* » *lium existente, una ad quam rationis inquisitio* » *pertingere potest, altera quæ omne ingenium* » *humanæ rationis excedit, utraque convenien-* » *ter divinitus credenda proponitur.* » Le saint Docteur apporte trois raisons qui prouvent l'utilité de la Révélation des vérités auxquelles notre raison pourrait parvenir indépendamment de la Révélation. La première est que, la connaissance de ces vérités demandant une étude sérieuse, peu de personnes pourraient l'acquérir, à raison des divers empêchemens qui ne permettent pas au grand nombre de se livrer à cette étude; la seconde, que ceux même qui pourraient s'y livrer n'acquerraient une si précieuse connaissance qu'après un temps très-long; la troisième, que, vu la faiblesse de notre entendement, il serait à craindre qu'à des connaissances précieuses ne se joignissent bien des erreurs, des doutes, des hésitations, qui nous seraient très-nuisibles. Et il conclut par ces paroles « (2) *Salubriter* » *ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ*

(1) « Les vérités, qui ont Dieu pour objet et qui peuvent » être connues, étant de deux sortes, l'une à laquelle la raison » humaine peut atteindre par ses efforts, l'autre qui est au-des- » sus de toute raison humaine, il est convenable que ces deux » sortes de vérités soient proposées à notre foi. »

(2) « C'est donc une disposition salutaire de la divine Provi- » dence de nous proposer comme objets de foi même les vérités

» *ratio investigare potest, fide tenenda præcipe-* » *ret, ut sic omnes de facili possent divinæ cog-* » *nitionis participes esse et absque dubitatione* » *et errore.* »

Je ne cherche pas si cette doctrine de saint Thomas peut ou ne peut pas se concilier avec les principes philosophiques de Descartes, mais je suis assuré qu'elle n'a rien que puisse désavouer un Théologien Catholique. Tout y est incontestable. Il est certain que les connaissances que nous pouvons acquérir par notre raison exigent du travail et du temps ; il est certain que mille obstacles nous détournent de l'étude qui peut seule nous procurer ces connaissances; il est certain enfin que dans la recherche de la vérité, et surtout des vérités qui nous imposent des devoirs, la faiblesse de notre entendement et la dépravation de notre volonté nous rendent sujets à bien des erreurs. Qui pense à nier cela? Nous devons donc regarder comme un grand bienfait la Révélation, qui met à la portée de tous les hommes et fait connaître sans travail des vérités auxquelles notre raison pourrait atteindre par ses propres forces, mais avec de longs et pénibles efforts auxquels peu de personnes voudraient ou pourraient se livrer. Grace à ce bienfait, un enfant, instruit de son caté-

» auxquelles la raison peut atteindre, afin que tous puissent avoir » facilement la connaissance de Dieu, sans mélange de doute ni » d'erreur. »

chisme, en sait aujourd'hui sur Dieu et sur son ame bien plus que n'en savaient les beaux génies de l'antiquité après de longues études et avec le secours de la raison universelle qui ne leur a pas manqué.

Voilà l'abrégé de tout ce que dit saint Thomas en ce chapitre, et on ne trouvera pas un Théologien Catholique qui songe à contredire une doctrine qui est enseignée dans toutes les écoles. Mais cette doctrine s'accorde-t-elle également avec celle de notre Auteur ? Si cela était, nous serions bientôt d'accord ; mais il me semble voir entre ces deux doctrines une opposition manifeste, et je suis étonné qu'il ait cité, comme étant en sa faveur, une autorité qui le condamne évidemment. En effet, M. G. établit comme un principe fondamental (*p.* 24.) qu'il est de l'essence de la foi que l'esprit de l'homme soit par lui-même *faillible sur chacune des vérités qu'il doit croire*, c'est-à-dire, comme il s'explique lui-même, que la raison ne puisse avoir par voie de démonstration la certitude d'aucune vérité révélée. Saint Thomas au contraire met en principe qu'il y a des vérités que nous pouvons connaître par notre raison, et qu'il est convenable que Dieu nous révèle, non pas précisément pour que nous puissions en avoir la connaissance, mais pour que cette connaissance nous soit plus facile et à la portée de tout le monde. L'opposition ne saurait être

plus complète, puisque l'un dit : *Nous ne pouvons avoir par notre raison la certitude d'aucune vérité révélée ;* et l'autre : *Dieu nous a révélé des vérités dont nous pouvons avoir la certitude par voie de démonstration.* « Divina » providit clementia ut ea etiam quæ ratio in» vestigare potest fide tenenda præciperet. » Qu'on juge par cet exemple du fond que l'on peut faire sur les citations que fait l'Auteur de quelques textes des saints Pères pour appuyer une théorie qui leur était inconnue.

J'ai dit que, dans le passage cité, saint Thomas, par la connaissance de Dieu qui constitue la perfection de l'homme, entend une connaissance bien plus étendue que celle de l'existence de Dieu, et la chose est assez évidente ; mais si quelqu'un en doute, qu'il entende le saint Docteur s'expliquer lui-même : « (1) *Ultima perfectio » ad quam homo ordinatur, consistit in per» fecta Dei cognitione ; ad quam quidem perve» nire non potest nisi operatione et instructione » Dei, qui est sui perfectus cognitor.* » (q. 14. de fide, art. 10.)

Pour connaître plus à fond la doctrine de saint Thomas sur la question présente, écoutons-le expliquant lui-même le plan de son ad-

(1) « La plus haute perfection à laquelle l'homme doit parvenir » consiste dans la pleine connaissance de Dieu ; et il ne peut » l'atteindre que par l'opération et l'enseignement de Dieu qui » se connaît parfaitement lui-même. »

mirable ouvrage contre les Gentils. C'est au neuvième chapitre du premier livre qu'il expose la marche qu'il se propose de suivre. « Les vérités, dit-il, qui ont Dieu pour objet, se divisent en deux classes ; l'une contient les vérités que notre raison peut atteindre ; l'autre, les vérités qui sont tellement au-dessus de notre intelligence que nous ne pouvons que les croire sur la parole de Dieu. Cette distinction, au reste, n'a pas lieu en Dieu, qui est la vérité simple et une ; mais elle est nécessaire pour expliquer les deux manières dont nous pouvons connaître les choses divines. Si nous nous proposons de faire connaître les vérités qui appartiennent à la première classe, nous devons procéder par la voie de démonstration pour convaincre nos adversaires. « *Ad primæ igitur veritatis manifestationem » per rationes demonstrativas, quibus adversa- » rius convinci potest, procedendum est.* » Mais comme la seconde classe de vérités n'est pas susceptible de démonstration, au lieu de chercher à convaincre nos adversaires par des raisons, il faut nous borner à réfuter celles qu'ils apportent contre ces vérités ; car la raison naturelle ne peut jamais être contraire à une vérité de foi, comme cela a été prouvé au chapitre septième. Le moyen propre de convaincre les adversaires qui nient ces vérités, est l'autorité de l'Écriture divinement confirmée par les miracles. « *Singularis modus convincendi adversarium*

» *contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate* » *Scripturæ divinitus confirmata miraculis.* » Car nous ne croyons ce qui est au-dessus de la raison humaine que sur la Révélation de Dieu. « *Quæ enim supra rationem humanam sunt non* » *credimus nisi Deo revelante.* » Nous pouvons néanmoins faire usage des raisonnemens dans l'explication de ces vérités, pour exercer les Fidèles et satisfaire leur esprit, mais non pour convaincre les adversaires ; parce que l'insuffisance des raisons les confirmerait dans leur erreur, en leur donnant lieu de croire que l'assentiment que nous donnons aux vérités de foi est fondé sur ces faibles raisons. Nous proposant donc de procéder de cette manière, nous nous efforcerons en premier lieu d'établir les vérités que la foi professe et que la raison peut connaître, en apportant des raisons démonstratives, dont nous avons puisé quelques-unes dans les livres des Philosophes et des Saints, pour confirmer la vérité et convaincre les adversaires. Ensuite, pour passer de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins, nous procéderons à la manifestation des vérités qui appartiennent proprement à la foi, selon les forces que Dieu nous donnera.

» Ainsi, voulant établir par voie de raisonnement ce que notre raison peut connaître de Dieu, nous considérerons d'abord ce qui concerne Dieu lui-même (liv. I.) ; ensuite ce qui

concerne la procession des créatures de Dieu (liv. 2.) ; enfin, la relation des créatures à Dieu comme à leur fin (liv. 3.). »

Tel est le plan que saint Thomas expose dans ce chapitre et qu'il suit dans son ouvrage. Se proposant dans les chapitres suivans de démontrer par le raisonnement l'existence de Dieu, il se fait deux objections qu'il résout. La première est prise de ce que, suivant quelques-uns, l'existence de Dieu est une vérité manifeste, évidente, et qui n'a pas besoin de preuves, ou même qui ne peut pas être prouvée, puisqu'elle ne pourrait être prouvée que par quelque chose de plus connu. La seconde objection est prise de ce que notre raison est incapable de cette démonstration, et qu'il n'y a que la foi qui puisse nous donner la certitude de l'existence de Dieu. « *Dicunt enim quod Deum esse, non potest* » *per rationem inveniri ; sed per solam viam fi-* » *dei et revelationis est acceptum.* » (cap. 12.) Saint Thomas n'est point de ce sentiment, il réfute ces deux objections contraires, et procède par voie de raisonnemens et de démonstrations à établir les vérités dont il traite dans les trois premiers livres de son ouvrage.

Maintenant, je le demande à tout lecteur impartial, qui sont ceux qui peuvent se prévaloir de l'autorité de saint Thomas ? Ceux qui, à son exemple, prouvent par la raison les vérités révélées ou non révélées qui sont du res-

sort de la raison, et ne reconnaissent la nécessité de la preuve d'autorité que pour les vérités qui sont au-dessus de la raison ; ou bien ceux qui veulent tout prouver exclusivement par l'autorité, qui ne reconnaissent d'autre principe de certitude que l'autorité ? J'en appelle à l'évidence et à la conscience de tout juge impartial.

§. II.

Du Cartésianisme par rapport au sujet de la Foi.

Le principe de l'Auteur, comme nous l'avons vu, est qu'il est de l'essence de la foi que le sujet de la foi soit faillible dans tout ce qui est révélé. Il continue de supposer que ses adversaires soutiennent l'infaillibilité de la raison individuelle. « Ce sont surtout, dit-il (*p.* 49.) les » écrivains Catholiques attachés au Cartésia- » nisme qui ont été plus particulièrement con- » duits à placer dans la raison de chaque individu » un principe d'infaillibilité, sans lequel il leur » était impossible de trouver une base à la foi. »

Toujours le Cartésianisme ! Et moi, qui ne suis point Cartésien, je répondrai toujours avec saint Thomas et saint Augustin qui ne l'étaient pas plus que moi. Mais, avant tout, tâchons d'écarter, s'il est possible, l'équivoque du mot *infaillibilité*, et d'y attacher un sens précis ; car il n'y a rien qui jette plus d'obscurité sur les discussions que le vague des expressions.

1° Un être infaillible par nature est un être qui, absolument et dans aucun cas, dans aucune hypothèse, ne peut se tromper. Cette infaillibilité suppose la connaissance pleine et parfaite de toutes les vérités, et par conséquent elle ne peut se trouver que dans l'Être infini, c'est-à-dire, en Dieu. Dieu seul est naturellement infaillible, comme Dieu seul est naturellement immortel, impeccable.

2° Mais outre cette infaillibilité de nature, qui est incommunicable, il y a une autre espèce d'infaillibilité qui peut être communiquée à la créature, de même que l'immortalité, l'impeccabilité. Les Anges et les Saints dans le Ciel sont, dans un sens très-vrai, immortels, impeccables, infaillibles.

3° L'infaillibilité, soit naturelle ou essentielle, soit communiquée ou accidentelle, consiste dans l'intuition constante et assurée de la vérité; comme l'immortalité consiste dans la possession constante et assurée de la vie, et l'impeccabilité dans la possession constante et assurée de la grâce sanctifiante. Je dis de la vérité, et non de toutes les vérités; car l'intuition de toutes les vérités ou de la vérité infinie ne peut appartenir qu'à l'Être infini. L'infaillibilité de l'être fini consiste, non à tout savoir, mais à avoir l'intuition des vérités qui lui sont connues.

4° L'infaillibilité de l'être fini a ses degrés,

puisqu'il est clair qu'on peut avoir l'intuition de plus ou de moins de vérités.

5° La certitude n'est pas la même chose que l'infaillibilité. En effet, l'infaillibilité emporte la certitude, mais la certitude ne suppose pas nécessairement l'infaillibilité. Autre chose est ne pas se tromper, autre chose ne pouvoir pas se tromper; comme autre chose est savoir qu'on ne se trompe pas actuellement, ce qui constitue la certitude, et autre chose savoir qu'on ne peut pas se tromper, ou qu'on est infaillible. Mais, dira-t-on, celui qui a la certitude ne peut pas se tromper, car s'il pouvait se tromper, il ne serait pas certain qu'il ne se trompe pas; il est donc infaillible, du moins sur ce point. Misérable sophisme. Sans doute, on ne peut pas se tromper, ayant la certitude, comme on ne peut pas mourir, conservant la vie, ni pécher, conservant la grâce. Dira-t-on que je ne suis pas certain d'être actuellement en vie, par la raison que je suis mortel? En quoi ma vie actuelle est-elle opposée à ma mortalité? Ma certitude actuelle n'est pas davantage opposée à ma faillibilité. On a beau posséder la certitude, la vie, la grâce sanctifiante, on n'est ni infaillible ni immortel ni impeccable, tant qu'on est dans un état où l'on peut perdre la certitude, la vie, et la grâce. Or tant que l'homme est sur cette terre d'exil et d'épreuve, il peut perdre ses certitudes, et celle qui vient de la foi plus que plusieurs

de celles qui sont fondées sur sa raison, puisque la première dépend de sa volonté, et qu'il en est d'autres qu'il ne peut perdre qu'en perdant l'usage de sa raison.

6° Il est donc faux qu'un esprit faillible de sa nature soit nécessairement un esprit qui peut se tromper en tout et toujours. Les Anges et les Saints dans le Ciel sont faillibles de leur nature, et ils ne peuvent se tromper en aucune chose. L'homme, dans l'état d'innocence, était faillible de sa nature, et cet état heureux, dont la conservation dépendait de sa volonté, lui assurait l'infaillibilité comme l'immortalité, c'est-à-dire, qu'il lui fallait perdre son innocence pour devenir sujet à l'erreur et à la mort. L'homme, déchu de l'état d'innocence, a perdu le privilége propre de cet état, il peut se tromper et il ne se trompe que trop souvent; mais il peut aussi ne pas se tromper, et il n'est point du tout contraire à sa nature d'être assuré en bien des occasions qu'il ne se trompe pas. Il en est assuré, direz-vous, par la foi. Je l'accorde, mais pourquoi pas aussi par sa raison? Démontrez donc que cela ne peut pas être.

7° La raison individuelle est une raison faillible, sans doute; mais s'ensuit-il qu'elle soit par elle-même incapable de toute certitude? Une raison qui n'aurait en elle-même aucun principe de certitude serait par-là même une raison incapable de foi, ou du moins d'une foi

certaine ; car la foi certaine suppose la connaissance certaine de l'autorité infaillible à laquelle on croit ; et si cette connaissance certaine repose sur une autre foi précédente, on tombe dans la progression infinie, ce qui est le comble de l'absurdité.

Je pense bien que l'Auteur que je réfute et les partisans du système qu'il soutient ne verront que le Cartésianisme tout pur dans ces principes, et qu'ils y opposeront leurs déclamations ordinaires et leurs théories obscures. Ils écriront des volumes de raisonnemens pour prouver que les raisonnemens ne prouvent rien, et pour convaincre les individus qu'ils ne peuvent être convaincus de rien, ni avoir aucune certitude. Au lieu de leur répondre, je me contenterai de faire voir que les principes que j'ai exposés s'accordent avec ceux de saint Thomas et de saint Augustin, et que, par conséquent, ils ne peuvent pas être contraires à la doctrine Catholique. Mon but est beaucoup moins de réfuter les partisans du nouveau système, que de montrer que leurs attaques, sans doute contre leur intention, se dirigent contre les Pères de l'Église et l'unanimité des Théologiens, et ne tendent qu'à établir que, jusqu'à présent, on n'a point connu les vrais principes de la Religion.

Les citations que j'ai déjà faites, soit de saint Thomas, soit de saint Augustin, me paraissent prouver que ces saints Docteurs reconnaissent

dans la raison, je ne dis pas le principe de la certitude, mais un principe de certitude. Ils sont persuadés qu'il y a des vérités dont nous avons la certitude par notre raison sans recourir à l'autorité, et que parmi ces vérités se trouve l'existence de Dieu, dont saint Thomas donne tant de démonstrations. Je vais ajouter encore quelques textes à ceux déjà cités. Je pourrais m'appuyer sur l'autorité de plusieurs autres Docteurs, mais je me borne à ces deux, pour trois raisons. La première, pour ne pas trop multiplier les citations; la seconde, pour faire voir que c'est sur eux, et non sur Descartes, que s'appuient les Théologiens modernes; la troisième enfin, parce que l'accord et la clarté de tant de textes de ces saints Docteurs est propre à dissiper tout doute sur leur sentiment, et à expliquer un petit nombre de textes ambigus ou tronqués que citent les partisans du nouveau système en leur faveur.

« (1) *Certitudo quæ est in scientia et in intellectu est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur.* » (3. d. q. 2. art. 2. q. 3. o.)

« (2) *Invenitur aliquod verum in quo nulla*

(1) « La certitude qui se trouve dans la science et dans l'intelligence naît de l'évidence même des choses que l'on nomme » certaines. »

(2) « Il y a des vérités auxquelles il ne peut se mêler aucune » apparence de fausseté : telles sont les *dignités* (les premiers » principes) auxquelles l'entendement humain ne saurait refuser » son assentiment. »

» *falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet* » *in dignitatibus (primis principiis) unde intel-* » *lectus non potest subterfugere quin illis assen-* « *tiat.* » (2. d. 25. art. 2. o.)

« [1] *Adam quodammodo potuit mori, scilicet,* » *si priùs peccaret..... Ita etiam homo in statu* » *innocentiæ consideratus, poterat quidem de-* » *cipi, si priùs peccaret, non tamen ante pecca-* » *tum.* » (2. d. 33. q. 2. art. 3. o.)

« [2] *In credente, potest insurgere motus de* » *contrario hujus quod firmissimè tenet, quamvis* « *non in intelligente nec in sciente.* » (q. 14. art. 1. 7.)

« [3] *Per lumen naturale intellectus redditur* » *certus de his quæ lumine illo cognoscit, ut in* » *primis principiis.* » (cont. Gentes l. 3. c. 154.)

« [4] *Dicendum quod certitudo scientiæ tota* » *oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim*

(1) « Adam pouvait mourir hypothétiquement, c'est-à-dire, » dans la supposition qu'il eût d'abord péché : de même l'homme, » considéré dans l'état d'innocence, pouvait bien errer, non » toutefois avant, mais après son péché. »

(2) « Dans celui qui croit, il peut s'élever un doute contraire » à ce qu'il tient très-fermement comme vrai : il n'en est pas de » même de celui qui comprend et qui sait. »

(3) « La lumière naturelle donne à l'entendement la certitude » des choses qu'il connaît par cette lumière ; c'est ce qui a lieu » pour les premiers principes. »

(4) « Il faut dire que toute la certitude de la science naît de » la certitude des principes. Car les conclusions se savent avec

» *conclusiones per certitudinem sciuntur, quando*
» *resolvuntur in principia : et ideo quod aliquid*
» *per certitudinem sciatur est ex lumine rationis*
» *divinitus interiùs indito, quo in nobis loquitur*
» *Deus, non autem ab homine exteriùs docente,*
» *nisi quatenus conclusiones in principia resolvit,*
» *nos docens : ex quo tamen nos certitudinem*
» *scientiæ non acciperemus, nisi in nobis esset*
» *certitudo principiorum in quæ conclusiones re-*
» *solvuntur.* » (De ver. q. 11. art. 1.)

Ces textes, et un grand nombre d'autres que je pourrais y ajouter, prouvent jusqu'à l'évidence que saint Thomas reconnaissait dans la raison humaine un principe de certitude. Or que le saint Docteur entende parler de la raison individuelle, je ne pense pas que personne en puisse douter, et cela est manifestement prouvé par le dernier passage cité : *Et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est ex lumine rationis divinitus indito, quo in nobis loquitur Deus.* Il ne veut pas que l'homme puisse apprendre quelque

» certitude, quand on les trouve contenues dans les principes.
» Si donc on sait quelque chose avec certitude, cela vient de la
» lumière de la raison que Dieu a mise dans notre ame, et par
» laquelle il parle en nous, et non pas de l'homme enseignant
» au-dehors, et dont l'enseignement ne peut que ramener les
» conséquences aux principes ; ce qui ne suffirait pas pour nous
» donner la certitude de la science, si nous n'avions déjà en
» nous-mêmes la certitude des principes dans lesquels sont ren-
» fermées les conclusions. »

chose d'un autre homme, ou de l'universalité des hommes, *non autem ab homine exteriùs loquente.* Ce n'est pas que l'homme ne puisse en un sens enseigner un autre homme et lui communiquer la science, ainsi qu'un médecin donne la santé à un malade par les remèdes qu'il lui administre ; mais de même qu'il serait absurde de dire que le principe de la santé est dans le médecin ou dans les remèdes, et non dans la nature du malade, il ne l'est pas moins de placer le principe de certitude dans la cause extérieure ; il se trouve dans les principes déjà connus par la lumière intérieure qui est en nous et sans laquelle nous serions incapables d'avoir aucune connaissance certaine. C'est ainsi que se vérifie cette parole de l'Évangile : *Unus est magister vester Christus.* Ecoutons encore saint Thomas.

« (1) *Rationis lumen quo principia sunt nobis » nota est nobis a Deo inditum, quasi quædam » similitudo increatæ veritatis in nobis resultan- » tis : unde cùm omnis doctrina humana effica- » ciam habere non possit nisì ex virtute illius » luminis, constat quod solus Deus est qui interiùs*

(1) « La lumière de la raison qui nous fait connaître les principes a été mise en nous par Dieu, comme une sorte d'image » de la vérité incréée qui se réfléchit en nous : ainsi, toute » doctrine humaine ne pouvant tirer son efficacité que de la » vertu de cette lumière, il est constant que c'est Dieu seul qui » enseigne intérieurement et principalement, comme c'est aussi » la nature qui opère intérieurement et principalement la gué- » rison d'un malade. »

» *et principaliter docet , sicut natura interiùs* » *etiam principaliter sanat.* »

« [1] *Dicendum quod certitudinem scientiæ , ut* » *dictum est , habet aliquis a solo Deo qui no-* » *bis lumen rationis indidit , per quod principia* » *cognoscimus* , ex quibus oritur scientiæ certi- » tudo ; *et tamen scientia ab homine quodam-* » *modo causatur in nobis , ut dictum est (scilicet* » *sicut causatur sanitas a medico.)* (citatâ q. 11. art. 1.)

Sans doute le principe de la certitude, c'est ce principe , *ex quo oritur scientiæ certitudo ;* or ce principe , suivant saint Thomas , n'est autre que la connaissance que nous avons par notre raison individuelle de la vérité des principes ; *lumen rationis indidit per quod principia cognoscimus.* Si c'est là du Cartésianisme , on sera du moins forcé d'avouer que ce Cartésianisme est plus ancien que Descartes.

Sans ce principe intérieur de certitude , il est bien vrai qu'il serait impossible de trouver une base à la foi; car enfin , pour qu'il soit possible de croire , il faut bien que la raison voie qu'elle doit croire ; et c'est encore saint Thomas , et

(1) « Il faut dire que l'on reçoit la certitude de la science de » Dieu seul , qui a mis en nous la lumière de la raison par laquelle » nous connaissons les principes d'où naît la certitude de la » science : et cependant la science est en un certain sens produite » en nous par l'homme , ainsi que nous l'avons dit , comme la » santé est rendue par le médecin. »

non Descartes, qui nous l'enseigne : *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.* Et qu'est-ce donc qui la convaincra, qui lui fera voir qu'elle doit croire ? Ce sera, dit saint Thomas, l'évidence des miracles ou quelque preuve semblable, *vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.* (2. 2. q. 1. art. 4. ad 2.) Remarquez bien que le saint Docteur n'a jamais recours, quand il s'agit de certitude, à la raison générale, c'est toujours à la raison individuelle qu'il en appelle et à la lumière divine qui est en nous. Mais, de ce que sans ce principe intérieur de certitude il serait impossible de trouver une base à la foi, il ne suit pas que notre raison soit la base de la foi, il suit seulement qu'elle est nécessaire pour que la foi puisse avoir une base, et qu'elle nous conduit à connaître cette base, qui est l'autorité. Notre raison voit, a la certitude qu'elle doit croire à l'autorité divine ; elle voit de plus que l'autorité divine ou le témoignage de Dieu s'est manifesté par des prodiges ou par d'autres signes, et si elle ne le voyait pas, comme dit saint Thomas, elle ne pourrait pas croire.

La doctrine de saint Augustin est parfaitement d'accord avec celle de saint Thomas, et si cette doctrine, que je viens d'exposer, est du Cartésianisme, nous serons encore conduits à trouver un Cartésien dans ce grand Docteur qui vivait douze siècles avant Descartes. Je pourrais

multiplier les citations; mais, pour ne pas trop m'étendre, je me bornerai à un petit nombre de passages qui seront plus que suffisans pour convaincre les esprits non prévenus.

Commençons par le texte que j'ai déjà cité plusieurs fois et qui me paraît décisif : *Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati.* Je ne comprends pas comment l'Auteur, qui cite aussi ce texte, n'a pas vu qu'il renverse tout son système. En effet, le saint Docteur met en opposition la raison et l'autorité; à la première, il attribue l'intelligence, la science; à la seconde, la foi : ce sont donc deux principes de certitude; car si, d'un côté la foi, comme dit l'Auteur, implique l'idée de certitude, ce qui est vrai quand l'autorité est infaillible, l'intelligence ne l'implique pas moins, et il serait absurde de supposer que nous n'avons pas la certitude de ce que nous comprenons. Or la raison dont parle saint Augustin est la raison individuelle; car si c'était la raison universelle, elle ne serait autre chose que l'autorité.

« (1) *Noli foras ire, in te ipsum redi, in inte-* » *riore homine habitat veritas, etc.* » (De ver. Rel. c. 39.)

« (2) *De universis autem quæ intelligimus, non*

(1) « Ne sortez point de vous-même, rentrez-y plutôt; c'est » dans l'intérieur de l'homme qu'habite la vérité. »

(1) « Pour toutes les choses que nous comprenons, nous ne » consultons pas l'homme qui fait entendre sa voix au dehors,

» *loquentem qui personat foris, sed intus ipsi* » *menti præsidentem consulimus veritatem, ver-* » *bis fortasse ut consulamus admoniti.* » (lib. de Magistro, c. 11. n° 38.)

« [1] *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum* » *intelligit, et de hac re quam intelligit certus* » *est.... Omnis igitur qui utrùm sit veritas du-* » *bitat, in seipso habet verum unde non du-* » *bitet.* » (de ver. Rel. n° 73.)

Serait-il possible de dire en termes plus expressifs que l'homme a en lui-même un principe de certitude ? *In seipso habet verum unde non dubitet.* Je crois inutile de m'étendre davantage à prouver que saint Augustin a reconnu une certitude bien distincte de celle que donne l'autorité, et qui, par conséquent, a un autre principe. Il ne pourrait y avoir à le nier, que celui qui serait entièrement étranger à la lecture de ses ouvrages. J'ajouterai cependant encore une réflexion. Saint Augustin a écrit contre les Académiciens qui, comme on sait, faisaient profession de ne rien admettre comme certain. Dans ses divers ouvrages, il ne manque pas de les combattre,

» mais la vérité qui préside à notre intelligence : tout ce que » fait la parole extérieure, c'est que peut-être elle nous avertit » de la consulter. »

(1) « Quiconque comprend qu'il doute comprend une vérité, » et il est certain de ce qu'il comprend alors : ainsi quiconque » doute s'il y a une vérité, trouve en lui-même une raison de » ne pas douter. »

quand l'occasion se présente. Il avait professé lui-même les principes de cette secte ; il les connaissait à fond, et devait savoir quelles étaient les armes les plus propres à les combattre. C'était bien là le cas de s'expliquer clairement sur le principe de certitude. Pour convaincre des hommes qui n'admettaient aucune démonstration, il paraît qu'il n'y avait rien de mieux que de recourir au grand principe de la raison universelle, que M. G. juge si efficace pour convertir un athée. Cependant saint Augustin n'en fait aucune mention, et nous sommes forcés de croire que ce principe lui était inconnu. C'est uniquement à la raison individuelle qu'il en appelle, c'est elle qu'il veut forcer à reconnaître qu'elle trouve en elle-même la certitude : *In se habet unde non dubitet.* Qui le croirait ? Il mérite déjà le reproche qu'après quatorze siècles l'Auteur de *l'Essai* devait adresser à Descartes ; comme ce Philosophe, *il pose une pierre au milieu des airs*, en osant dire que l'homme a en lui-même la certitude la plus complète de son existence. Voici ses paroles :

« (1) *Intima scientia est quâ nos vivere scimus*,

(1) « Il y a en nous une science par laquelle nous savons que » nous vivons. Et ici un Académicien n'a pas la ressource de dire : » Peut-être que vous dormez sans le savoir, peut-être rêvez- » vous..... Mais celui qui est certain de savoir qu'il vit, ne dit » point : Je sais que je veille ; mais, Je sais que je vis. Soit donc » qu'il dorme ou qu'il veille, il vit ; et les rêves ne peuvent

» *ubi ne illud quidem Academicus dicere potest:*
» *Fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides....*
» *Sed qui certus est de vitæ suæ scientia, non in*
» *ea dicit, Scio me vigilare; sed, Scio me vivere:*
» *sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea*
» *scientia per somnia falli potest; quia et dor-*
» *mire et in somnis videre, viventis est. Nec illud*
» *potest Academicus adversùs istam scientiam*
» *dicere, Furis fortassis, et nescis; quia sanorum*
» *visis simillima sunt etiam visa furentium : sed*
» *qui furit, vivit. Nec contra Academicos dicit,*
» *Scio me non furere; sed, Scio me vivere. Nun-*
» *quam ergo falli nec mentiri potest, qui se vi-*
» *vere dixerit scire.*» (De Trinit. lib. 15. n° 21.)

Ainsi raisonnait saint Augustin, et il croyait que son raisonnement était sans réplique. On voit que, de son temps, le Cartésianisme avait déjà pris racine, et peut-être *déjà profondément altéré l'enseignement de la Théologie.* Nos réformateurs trouvent que ces raisonnemens sont pitoyables et ne prouvent rien; ils ont imaginé un argument plus court et plus décisif contre

» mettre sa science en défaut sur ce point, parce qu'il n'appar-
» tient qu'à celui qui vit, de dormir et de rêver. De même
» l'Académicien n'objectera rien contre cette science, en disant :
» Vous êtes fou peut-être, et vous ne n'en savez rien, puisque
» rien ne ressemble mieux à ce que voient les hommes sensés
» que ce que voient les fous. Mais un fou est vivant ; et pour
» réfuter les Académiciens, on ne dit pas : Je sais que je ne suis
» pas fou ; mais, Je sais que je vis. Jamais donc on ne peut ni
» errer ni mentir, en disant qu'on sait être vivant. »

les Académiciens; c'est de leur dire : Si vous ne croyez pas à l'infaillibilité de la raison universelle, *vous êtes fous*. Si cet argument n'est pas convaincant, il est du moins très-propre à terminer la discussion. Avec ce principe unique, ils prétendent rétablir l'enseignement sur sa base.

§. III.

Du Cartésianisme par rapport à l'acte de Foi.

Je m'arrêterai peu sur cette section; l'Auteur prétend prouver que, dans les principes du Cartésianisme, l'acte de foi ne serait pas un acte d'obéissance. Je doute que M. G. expose fidèlement les principes du Cartésianisme, et cela m'importe fort peu; mais s'il prétend prouver qu'à moins d'admettre le principe de la raison universelle, l'acte de foi ne peut pas être un acte d'obéissance, je ne puis pas être de son avis, car tous ses raisonnemens me paraissent porter à faux. Ce ne sera pas, je l'avoue, un acte d'obéissance à l'autorité du genre humain; mais ce sera un acte d'obéissance à l'autorité divine, et cela me paraît suffire. De quelque manière que je sache certainement que Dieu a parlé, soit que je le connaisse par la raison universelle, ou par l'autorité de l'Église, ou par ma propre raison, l'adhésion que je donne à la vérité révélée que je ne conçois pas est toujours une soumission de ma raison à l'autorité infaillible

de Dieu, et cette soumission est un acte d'obéissance. La certitude que j'ai que vous avez parlé, ne m'empêche sans doute pas d'ajouter foi à vos paroles; et de quelque part que vienne cette certitude, ma foi sera la même, c'est-à-dire, une soumission à votre autorité. Que l'Auteur essaie de prouver que la raison individuelle ne donne aucune certitude, il en est bien le maître; mais est-il raisonnable de soutenir que dans le sentiment de ceux qui croient que la raison individuelle peut donner la certitude de la révélation, la foi à la parole de Dieu est impossible ou cesse d'être un acte d'obéissance? N'est-il pas clair que pour faire une acte de foi divine, il faut être certain que Dieu a parlé? Or, de quelque manière que cette certitude s'acquière, l'acte de foi est toujours le même, dès que l'on n'a pas *la science* de l'objet révélé. L'Auteur prétendrait-il que l'acte de foi d'Abraham, cet acte qui le justifia, ne fut point un acte d'obéissance, par la raison que le principe de la raison universelle n'y intervint en rien?

A la page 61, l'Auteur établit un dialogue entre un élève et un professeur Cartésien. Rien de plus commode que ces dialogues où un Auteur, faisant lui-même les demandes et les réponses, se donne raison tant qu'il veut et comme il veut. J'ai dit, et je le répète, que je ne prends aucun intérêt à la doctrine de Descartes, mais une injustice criante révolte, lors même qu'on

n'y est pas intéressé. L'Auteur place cette demande dans la bouche de l'élève : N'est-il pas vrai que chaque homme ne doit croire que ce qui est démontré à sa raison ? et il fait répondre au maître *Oui*. Assurément Descartes aurait répondu *Non*, et le triomphe de l'Auteur se serait évanoui ; l'élève n'aurait eu aucun besoin d'aller trouver le Directeur de sa conscience, pour lui tenir le beau discours qu'on lui met à la bouche. Descartes n'a jamais prétendu que les mystères de notre Religion fussent démontrés à notre raison, et il reconnaissait sincèrement qu'on doit les croire. Aujourd'hui encore je connais bien des Cartésiens qui récitent le Symbole avec une conviction tout aussi pleine que peut l'être celle de M. G. lui-même, et qui confessent avec toute simplicité que les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, sont inconcevables à leur raison, etc. Il est vrai qu'ils disent qu'ils ne croiraient pas ces mystères s'ils ne savaient pas ou s'ils ne voyaient pas que Dieu nous ordonne de les croire et nous en garantit la vérité ; mais il faut leur passer cette prétention, ou condamner saint Thomas qui l'approuve formellement. *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda.*

CHAPITRE QUATRIÈME.

§. Ier.

De la doctrine d'autorité dans ses rapports avec la Foi.

Avant d'entrer dans l'examen de la doctrine que l'Auteur expose dans ce chapitre, je dois faire observer que la dénomination de *doctrine d'autorité* qu'il donne à son système est une dénomination arbitraire qu'il prend, mais qui n'est point consentie de ses adversaires Catholiques, qui tous admettent la doctrine d'autorité en matière de foi, tout en rejetant la doctrine de l'Auteur. S'il voulait exprimer l'opposition qui existe entre sa doctrine et celle de ses adversaires, il fallait dire *doctrine d'autorité humaine ;* car les Catholiques qui ne pensent pas comme l'Auteur n'admettent pour règle de leur foi que l'autorité divine. Ils n'admettraient même pas l'autorité de l'Église, si cette autorité n'était pas divine, non-seulement dans son origine, mais encore dans son exercice, si l'Église ne pouvait pas dire *Visum est Spiritui Sancto et nobis*. Car l'unique motif de notre foi est constamment le témoignage de Dieu. Cette observation n'est pas inutile, comme on le verra bientôt.

L'Auteur commence par déclarer que, « Quand » on recherche le principe de foi, on suppose » l'homme dans son état naturel, et non dans » l'état de folie ; on le suppose avec toutes ses » croyances invincibles inhérentes à sa nature, » ces croyances dont l'absence supposerait l'idio- » tisme complet, et dont l'altération produit » l'aliénation mentale. Or quiconque douterait » s'il existe, s'il y a d'autres hommes, s'il est » en rapport avec eux, s'il y a un langage, serait » déclaré fou par tous les autres hommes. » Je conçois que c'est avec des hommes qui ont l'usage de leur raison que M. G. prétend raisonner. Mais il se présente tout naturellement une question. M. G. recherche le principe de foi, et il prétend établir que le principe de foi est identique avec le principe de certitude, et il raisonne avec des hommes qui ont une foule de croyances inhérentes à leur nature et qui seraient réputés fous s'ils doutaient de l'objet de ces croyances ; n'est-ce pas donc un préliminaire nécessaire de rechercher si ces croyances inhérentes à notre nature sont certaines, et, en cas qu'elles soient certaines, quel est le principe de leur certitude? Si je doutais de mon existence, de l'existence d'autres êtres dont je me vois entouré, de l'existence du langage, je serais déclaré fou ; il faut donc que je sois certain de toutes ces choses ; car, si je n'en étais pas certain, ce ne serait pas une folie d'en douter, ce serait au contraire un

acte de sagesse et de prudence. La question se réduit donc à savoir si c'est ma raison individuelle qui me donne cette certitude, ou si je la reçois de la raison générale. Si j'ai en moi-même la certitude de mon existence, comme saint Augustin le croyait, voilà Descartes justifié, et le nouveau système s'écroule. Si c'est de la raison générale que je reçois cette certitude, il faudrait une fois faire voir comment un être qui n'a pas la certitude de son existence peut avoir la certitude de l'existence de la raison générale et en recevoir les leçons. Ce serait là un préliminaire nécessaire à l'enseignement de la *doctrine d'autorité*.

L'Auteur prévient aussi ses lecteurs qu'il n'examine pas quel est « le principe de foi pour » un individu à qui Dieu parlerait immédiate- » ment comme au premier homme. Dans ce cas » extraordinaire, ce principe est toujours le té- » moignage d'une raison supérieure, de la raison » divine. » N'est-ce point encore éluder une question qui tient à la substance du système qu'on voudrait établir ? En effet, le fondement de ce système n'est-il pas que la raison individuelle étant finie et faillible, peut se tromper en tout et partout, qu'elle ne peut avoir aucune certitude par elle-même, pas même celle de sa propre existence ? Or il vaut sans doute la peine d'examiner comment une telle raison peut jamais être certaine que Dieu lui a parlé, qu'elle a

entendu sa voix, qu'elle a compris le sens de ses paroles, qu'elle en conserve certainement le souvenir. Il faudrait faire voir qu'une raison qui ne peut pas par elle-même être certaine que Dieu existe, peut être certaine qu'il a parlé. Elle a, dites-vous, entendu sa parole. Mais n'a-t-elle pas également vu ses œuvres qui sont aussi un langage bien expressif : *Cœli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum ?* Si vous la jugez incapable de comprendre le sens de ce langage muet mais éloquent, comment la croyez-vous capable de comprendre un autre langage qui certes n'est pas plus intelligible ?

L'Auteur suppose (*p.* 64.) que les Théologiens Catholiques établissent que *le principe de foi pour les Chrétiens est l'autorité de l'Église.* C'est une méprise qui ne peut que confirmer le Lecteur attentif dans la persuasion que M. G. ne connaît que très-imparfaitement l'enseignement des écoles. Les Théologiens ne peuvent pas établir que le principe de foi pour les Chrétiens est l'autorité de l'Église, car ce serait établir une absurdité. Les Catéchismes établissent que l'autorité de l'Église est un article de foi contenu dans le Symbole. *Credo sanctam Ecclesiam Catholicam.* Or un article de foi ne saurait être le principe de foi, puisque, pour le croire, il faut déjà avoir la foi. Les Théologiens ne disent pas qu'il faut croire les vérités révélées parce

que l'Église l'ordonne, mais ils disent qu'il faut croire l'autorité de l'Église parce que cette autorité est un des dogmes révélés. C'est donc la Révélation ou la parole de Dieu manifestée par les miracles, *contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus*, qui est le principe ou plutôt le motif de cette foi par laquelle nous croyons et l'Église et les autres articles du Symbole.

Dites, si vous voulez, avec Bossuet, que la croyance de l'Église est le premier acte de foi que le Saint-Esprit mette dans le cœur d'un Chrétien, et que l'Église crue de foi divine nous conduit à la croyance des dogmes pris en détail, non comme motif ou comme principe de la certitude de notre croyance, mais comme un guide et une autorité que Dieu nous a donnés; guide qui ne peut nous égarer et que nous sommes obligés de suivre, autorité à laquelle nous devons une entière obéissance, parce qu'elle est, comme je l'ai déjà dit, divine dans son origine et dans son exercice. Elle est la règle de notre foi, en ce sens, qu'il n'est jamais permis de rejeter ce qu'elle enseigne ou d'admettre ce qu'elle rejette, car son enseignement est infaillible. Mais ce serait donner à ce mot de *règle de foi* une extension qu'il n'a pas, que de soutenir qu'on ne peut pas avoir la connaissance certaine d'une vérité révélée, abstraction faite de l'autorité de l'Église. Au reste, quel que soit l'objet de notre foi, quel que soit le moyen par lequel

nous parvenons à en avoir la connaissance certaine, le motif ou le principe de certitude de notre foi est toujours le même : nous croyons parce que Dieu l'a révélé. Ce point bien éclairci nous fournira bien des réponses aux raisonnemens de l'Auteur.

(*p.* 65.) « La plupart des objections relatives » au principe de foi, considéré, soit par rapport » à tous les dogmes de la Religion dans tous les » temps, soit par rapport aux dogmes révélés par » JÉSUS-CHRIST, viennent de ce qu'on dénature » l'état de cette question extrêmement simple. » Il s'agit uniquement, dans l'un et l'autre cas, » de trouver ce témoignage infaillible qui trans» met à chaque homme ou à chaque Chrétien » le témoignage de Dieu, source primitive de » la foi. »

N'est-ce point l'Auteur lui-même qui dénature la question et prend évidemment le change en confondant le principe de foi avec les preuves de la Révélation ? Le principe de foi est un, et les preuves de la Révélation peuvent être diverses et variées. La foi, considérée comme vertu, a pour principe immédiat Dieu seul qui la met dans notre ame ; la foi, considérée comme acte, a pour principe l'entendement de l'homme éclairé d'une lumière divine et sa volonté excitée et soutenue par la grace de Dieu. La certitude de cet acte vient immédiatement de la parole de Dieu qui ne peut nous induire en erreur. La

certitude, soit physique, soit morale que nous avons de la Révélation est bien un préliminaire nécessaire à l'acte de foi, mais elle n'en est ni le motif ni le principe. De quelque manière que nous parvenions à connaître certainement que tel point de doctrine a été révélé, nous pouvons et nous devons faire un acte de foi dont la certitude sera fondée, non sur la connaissance que nous avons de la Révélation, mais sur la Révélation elle-même. Les Théologiens Catholiques ne peuvent placer le principe de foi ni dans la raison individuelle ni dans l'autorité même de l'Église, laquelle est nulle pour qui n'a pas la foi, et ils ne le placeront pas davantage dans la raison universelle qui n'est, après tout, qu'une autorité humaine. Quand même on accorderait que nous ne pouvons avoir de certitude rationelle que par le moyen de cette raison universelle, ce qui, comme nous l'avons vu, contredirait la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, il serait encore impossible d'accorder que cette raison universelle puisse être le principe de foi ; car il est absurde de supposer qu'une certitude humaine, une autorité humaine, puisse être le principe d'une foi divine. L'Auteur suppose toujours qu'il faut placer le principe de foi dans la raison individuelle ou dans la raison universelle. Nous nions la disjonctive. Ignorerait-il donc que la certitude de la foi est une certitude surnaturelle ?

Pour me résumer et tâcher de ramener la question à son vrai point de vue, voici un raisonnement que je me permettrai de présenter à l'Auteur. Ou il soutient comme un principe fondamental que la raison individuelle n'a en elle-même aucun principe de certitude, et alors ce n'est plus seulement Descartes qu'il combat, mais saint Augustin et saint Thomas dont j'ai exposé la doctrine; alors il faut de toute nécessité qui il soutienne avec l'Auteur de l'*Essai* qu'il n'y a de certain que ce qui est de foi; alors il est obligé de reconnaître qu'il n'y a pas de science, et que la distinction qu'il met lui-même entre la science et la foi est une distinction illusoire, que ce n'est qu'un abus de mots, un voile dont il se sert pour cacher sa véritable pensée; car il est aussi essentiel à la science d'avoir son principe dans la raison, qu'à la foi d'avoir son principe dans l'autorité; *quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati.* Ou bien il reconnaît que la distinction qu'il établit entre ces deux manières de connaître est une distinctinction réelle; qu'il y a des choses que nous *savons* et dont notre raison a en elle-même le principe de certitude, *intus habet unde non dubitet*; et alors il doit avouer également que nous pouvons *savoir* que Dieu a parlé : ce qui nous conduit à croire ce qu'il a dit et parce qu'il l'a dit, l'infaillibilité de sa parole étant seule le motif de notre foi. En un mot, il n'y a aucune absurdité

à dire : *Je sais* que Dieu a parlé , et *je crois* ce qu'il a dit. Si cette proposition paraît à l'Auteur contraire à sa *doctrine d'autorité*, je suis assuré qu'elle ne contredit pas la doctrine Catholique.

(*p.* 66.) L'Auteur dit : « Remarquons que le » caractère essentiel du principe de foi est que » son infaillibilité ne dépende d'aucun raisonne- » ment individuel : autrement la foi infaillible » viendrait toujours se résoudre dans le juge- » ment d'une raison faillible. » Assurément, le motif de notre foi (que l'Auteur appelle principe de foi) étant et ne pouvant être que la parole infaillible de Dieu, il est bien clair que l'infaillibilité de cette parole divine est indépendante de tout raisonnement individuel, et même de toute autre espèce de raisonnemens, si l'Auteur connaît des raisonnemens qui ne soient pas *individuels*. M. G. tire ensuite les conséquences de sa proposition qu'il regarde comme un principe, et il entre dans une métaphysique qui me paraît bien obscure. Je n'ose dire tout ce que j'en pense. Peut-être l'Auteur se comprend-il lui-même ; mais je crois que peu de ses lecteurs seront en état de comprendre ce qu'il veut dire lorsqu'il prétend prouver que le principe de foi est le principe constitutif de la raison de l'homme. Comme il n'est pas toujours facile de saisir le sens qu'il attache aux mots dont il se sert, on conçoit qu'il doit être encore plus difficile de compren-

dre le sens que présente l'assemblage de ces mots. Examinons la notion qu'il nous donne de la raison individuelle, et faisons nos efforts pour la concevoir.

«Maintenant, dit-il, (*p.* 67.) qu'est-ce que la » raison dans chaque homme ? ce terme géné- » ral comprend deux choses très-différentes. Pre- » mièrement, elle est une participation à la rai- » son commune à tous les hommes ; sous ce rap- » port, la raison dans chaque homme n'est que » cette raison universelle individualisée en lui. » Secondement, la raison dans chaque homme se » compose de jugemens purement individuels. »

Quelqu'un pourra s'imaginer voir une contradiction manifeste dans cette notion. En effet, on ne conçoit pas aisément comment une raison qui se compose de jugemens individuels peut être une participation à la raison commune, ou être cette raison commune individualisée. Ce sont là, dit l'Auteur, deux choses très-différentes. Oui, et tellement différentes, que ce sont évidemment deux raisons ; car la raison qui est une participation à la raison commune, ou qui est la raison commune elle-même individualisée, est essentiellement autre chose qu'une raison composée de jugemens individuels. L'homme a donc deux raisons, la chose est incontestable dans les principes de l'Auteur. Mais ces deux raisons sont-elles également faillibles ? Point de doute pour la raison composée

de jugemens individuels ; elle est, dit l'Auteur, *essentiellement faillible.* Mais en est-il de même de la raison qui est une participation à la raison commune, *ou la raison universelle individualisée ?* Non, répond l'Auteur, car si la raison universelle individualisée était également faillible, *dès lors nul moyen de posséder certainement la vérité, nulle raison par conséquent.* Voilà qui est admirable. Nous avons en nous deux raisons, l'une essentiellement faillible, l'autre essentiellement infaillible. J'aurais bonne envie de trouver cela clair ; cependant il me reste encore une difficulté. Cette raison essentiellement faillible, *composée de jugemens individuels*, par qui est-elle composée, ou qui est l'auteur des jugemens individuels qui la composent ? C'est un axiome qui jusqu'à présent a été communément reçu, que rien ne peut être sa propre cause. *Nihil potest esse sui causa.* Je conçois, comme je puis, la raison qui est une participation à la raison commune, ou la raison commune individualisée ; mais je ne puis absolument me former une idée quelconque d'une raison qui se composerait elle-même. Je suis donc forcé de chercher la cause ou le principe des jugemens qui composent cette raison faillible, dans une autre raison ; car tout jugement suppose, je pense, une raison préexistante ; or je n'en trouve d'autre que *la raison universelle individualisée.* Or cette raison étant infaillible, *même*

individualisée, il me paraît que ses jugemens doivent aussi être infaillibles, d'où il suivrait que la raison faillible se composerait de jugemens infaillibles.... Ici je me trouve dans un labyrinthe auquel je ne vois pas d'issue. Je ne puis m'empêcher de penser que l'Auteur aurait dû, avant tout, donner une définition claire et précise de cette raison commune ou universelle, qui s'individualise et qui reste essentiellement *différente* des raisons individuelles. Il n'y a pas songé, et c'est un malheur; car cela aurait peut-être jeté un peu de lumière sur sa métaphysique.

Pour tâcher d'obtenir des éclaircissemens, je proposerai quelques questions à l'Auteur. Lorsque Dieu créa le premier homme, il lui donna sans doute la raison, et comme Adam formait à lui seul tout le genre humain et pourtant n'était qu'un individu, quelle notion donnerons-nous de sa raison, dans les principes de l'Auteur? Devons-nous dire qu'il avait à la fois et la raison commune et la raison individuelle, c'est-à-dire, que sa raison était en même temps et la raison commune elle-même, et une participation à la raison commune, et un composé de jugemens individuels? Ou bien y avait-il en lui trois raisons comme il y en a deux en nous? Lorsqu'ensuite Dieu donna une compagne à l'homme, la raison dont elle fut douée fut-elle tout simplement une raison semblable à celle de l'homme, comme on le croyait communément dans les

écoles, ou bien faut-il dire qu'elle fut une participation de la raison commune qui existait déjà dans l'homme, de sorte qu'elle fut redevable à l'homme de sa raison à peu près comme elle lui fut redevable de son corps ? Lorsqu'ils eurent ensuite des enfans, leur communiquèrent-ils la raison comme ils leur communiquèrent la vie? La raison d'Adam était-elle infaillible? Et si elle n'était pas infaillible, combien dut-il avoir d'enfans pour que la raison commune commençât à jouir du privilége de l'infaillibilité? Mais je sens que ces questions doivent déplaire à l'Auteur et le mettre de mauvaise humeur ; il ne veut point de ces hypothèses et exige que nous considérions l'homme dans l'état présent de la société. Il semble pourtant que lorsqu'il s'agit de la recherche des *principes* il n'est pas déplacé de remonter aux origines. Mais, soit ; transportons-nous à une époque plus semblable à celle où nous sommes, au temps de Mathusalem, par exemple, et de Noé. Le genre humain devait être alors aussi nombreux, ou plus nombreux qu'il ne l'est à présent; la vie des hommes était plus longue, la raison de la société, la raison commune, universelle, était dans toute sa force. Survint le déluge, qui détruisit tout le genre humain, à l'exception de huit personnes. Faut-il dire que la raison universelle fut enveloppée dans le naufrage ? Ou bien admettrons-nous qu'elle fut conservée tout entière dans ces

huit personnes, dans ces huit participations à la raison commune ? Dirons-nous que la raison commune à ces huit personnes était une raison infaillible ? Aujourd'hui, nous n'avons plus à craindre de catastrophe semblable, nous en avons pour garant la parole de Dieu ; mais nous ne sommes pas à l'abri de tout désastre. Il se pourrait par exemple que, par suite de maladies et d'événemens funestes, la population de la terre se trouvât réduite à la moitié ou au quart de ce qu'elle est actuellement ; si ce cas se réalisait, la raison commune perdrait-elle quelque chose de son infaillibilité ? Si l'on dit qu'elle serait également infaillible dans le quart du genre humain, pourquoi ne le serait-elle pas dans le quart du quart, et ainsi de suite ? Si huit personnes participant à la raison commune ne peuvent pas avoir l'infaillibilité, comment saurai-je que huit millions de personnes peuvent l'avoir ? Est-ce donc que l'infaillibilité pourrait être le résultat d'une opération d'arithmétique, et serait-il possible de déterminer combien il faut de raisons faillibles pour former une raison commune infaillible ?

Je sais que les partisans du nouveau système, pour résoudre l'objection tirée du petit nombre d'individus, ont eu recours aux fréquentes communications avec la Divinité qui ont eu lieu dans les commencemens du genre humain ; mais ce n'est point là résoudre la question, c'est l'é-

luder. Je n'ai garde de nier ces communications avec la Divinité, et je suis pleinement convaincu que la Révélation donne la certitude, même à un individu. Seulement, je ne vois pas trop comment cette certitude de l'individu s'accorde avec les principes de l'Auteur ; car, dans le cas d'une Révélation faite à un individu, il me semble que toute la certitude du fait de la Révélation, par rapport à cet individu, repose sur sa raison individuelle ; et je ne crois pas que l'Auteur admette qu'un homme qui croit avoir reçu une Révélation divine, est infaillible dans ce jugement. Pour moi, sans croire à l'infaillibilité d'un individu, j'admets sans difficulté qu'il peut avoir plusieurs certitudes par sa propre raison, et, en certains cas, la certitude d'avoir eu une Révélation particulière. Ainsi je n'ai pas le moindre doute que le premier homme et ses premiers descendans n'aient eu une certitude complète de la Révélation, malgré leur petit nombre. Mais ce n'est pas la question : autre chose est la Révélation, autre chose cette raison générale à laquelle on attribue l'infaillibilité. La raison générale est, dit-on, dépositaire de la Révélation, je le conçois ; mais pour qu'elle soit dépositaire infaillible, quel doit être le nombre des individus qui participent à cette raison générale ? Voilà ma question, ou, si l'on veut, ma difficulté.

Dira-t-on que cette difficulté doit être égale-

ment résolue dans les principes des adversaires du nouveau système, puisqu'on ne fait pas difficulté d'admettre sur le témoignage commun des faits historiques qu'on n'admettrait pas sur le témoignage d'un petit nombre d'individus, et qu'il est pourtant impossible de déterminer le nombre précis d'individus nécessaire pour qu'un témoignage soit réputé certain ? Je réponds qu'il y a deux différences bien sensibles. La première est qu'on ne fait pas dépendre la certitude du témoignage précisément du nombre des témoins, mais principalement de considérations indépendantes du nombre; et si l'on fait attention au nombre des témoins, c'est par la raison que dans le grand nombre de témoignages se rencontrent plus facilement les circonstances qui en constatent la véracité. La seconde différence, la différence essentielle, est que la certitude absolue que nous donne un grand nombre de témoins repose sur la certitude hypothétique de chacun des témoignages en particulier. Si j'admettais avec les partisans du nouveau système que notre raison est faillible de sa nature en toutes choses, que nos sens peuvent nous tromper toujours et en toutes circonstances, je ne croirais jamais à un témoignage humain, quel que fût le nombre de ceux qui m'attesteraient la vérité d'un fait quelconque. Je leur répondrais : Cela peut être, mais vos sens pouvant nous tromper en tout et toujours, vous

ne pouvez être certains que vous avez réellement vu ou entendu ce que vous attestez, et par conséquent vous ne pouvez me donner une certitude que vous n'avez pas vous-mêmes. — Mais nous sommes cent. — Fussiez-vous mille ou dix mille, c'est tout un. Le nombre ne change rien à la nature de vos sens, qui est de ne pouvoir en aucun cas vous donner la certitude. Si je n'ai point la certitude de l'existence d'un livre que je vois, que je touche, dont je me sers habituellement, je ne vois pas de témoignage qui puisse me donner cette certitude. Les sens des autres hommes sont de même nature que les miens, ils peuvent tous également porter faux témoignage. Le principe fondamental du nouveau système, principe professé par M. G. est que *tout ce qu'affirme une raison faillible peut être faux, comme tout ce qu'elle nie peut être vrai.* J'en conclus, avec raison, à ce qu'il me semble, que tout ce qu'affirme une réunion quelconque de raisons faillibles peut être faux ; car une raison infaillible ne saurait jamais être le résultat de l'union d'un nombre quelconque de raisons faillibles. Il n'y a de raison infaillible que la raison infinie, la raison de Dieu. Mais les partisans du système ne peuvent rétorquer contre leurs adversaires les objections qu'on leur fait, car ceux-ci ont une tout autre idée de la raison faillible, et la regardent comme capable d'avoir par elle-même la certitude de plusieurs vérités.

Pour éclaircir de plus en plus la matière, efforçons-nous de trouver ce que peut être cette raison commune ou universelle dont l'Auteur parle si souvent, sans en donner nulle part la définition. Et d'abord, qu'est-ce que cette raison qui se trouve dans chaque homme ? M. G. a essayé de nous la faire connaître; il nous a dit que ce mot raison exprime dans l'homme deux choses très-différentes, ce qui revient à dire qu'il y a dans l'homme deux raisons, tellement distinctes que l'une est essentiellement faillible, l'autre essentiellement infaillible; l'une est une participation à la raison commune, l'autre est un composé de jugemens individuels. Maintenant il s'agit de savoir si cette notion s'accorde avec celle que jusqu'ici on avait cru avoir de la raison dans l'homme. Si nous consultons saint Augustin et saint Thomas, nous trouverons que la raison est une faculté de notre ame, que nous tenons immédiatement de Dieu, comme notre ame elle-même, et que la lumière qui l'éclaire nous vient aussi immédiatement de Dieu. Mais nous avons vu que ces deux Docteurs de l'Église sont Cartésiens, et par conséquent justement suspects à l'Auteur; puisons donc à une autre source. J'ouvre l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, et je trouve (*t.* II, *p.* 3.) que « par le mot *raison*, on désigne deux facul-
» tés totalement distinctes et qu'il est dangereux
» de confondre, la faculté de connaître et la

» faculté de raisonner. » Je crois qu'il est plus exact de dire simplement que la raison est la faculté que l'homme a de connaître et de raisonner, car c'est la raison qui connaît et qui raisonne, et je ne vois pas la nécessité de supposer deux facultés là où une seule est évidemment suffisante. Mais il ne faut pas être trop difficile, et j'admets cette définition. Lorsque l'illustre Auteur ajoute : « La raison, dans le second sens, » est l'opération de l'esprit par laquelle, compa- » rant des vérités connues, nous en découvrons » les rapports et en tirons les conséquences. » Il se méprend évidemment et confond la puissance avec l'acte. Il est assez clair qu'une faculté n'est pas *une opération de l'esprit.* C'est donc une distraction de l'écrivain qui aura occasioné cette confusion d'idées. Mais je suis parfaitement de son avis, lorsqu'il dit que la perfection de la raison ou la connaissance complète de la vérité exclut le raisonnement. C'est aussi le sentiment de saint Thomas qui enseigne que la certitude de la raison vient de l'entendement, et que la nécessité de raisonner est une suite de l'imperfection de notre entendement: (1) « *Certitudo rationis est ex intellectu, sed ne-* » *cessitas rationis est ex defectu intellectûs.* » (2. 2. q. 49. art. 5. ad 2.)

Mon embarras est de concilier ces notions

(1) » La certitude de la raison vient de l'intelligence, mais la » nécessité de la raison vient de l'imperfection de l'intelligence. »

avec celle de l'Auteur dont j'examine l'ouvrage. Par le mot *raison* M. de La Mennais entend *deux facultés totalement distinctes*, et M. G. par le même mot comprend *deux choses très-différentes*. Mais ces deux choses ne sont pas des facultés; car on ne peut pas dire qu'une participation à la raison commune soit une faculté, et *un composé de jugemens* ne saurait non plus être une faculté. Le maître et le disciple ne paraissent donc pas d'accord. Mais peut-être que la notion de la raison commune ou universelle les conciliera. Comme notre Auteur ne s'explique nulle part clairement sur ce point, et qu'il paraît croire que c'est une chose trop claire pour avoir besoin d'explication, je consulte de nouveau l'Auteur de l'*Essai*, et heureusement il me donne à choisir entre plusieurs définitions.

M. de La Mennais ayant, comme nous l'avons vu, donné une définition de la raison en général, il semblerait que sa définition doit convenir à *toute raison*, et par conséquent aussi à la *raison générale;* car les Philosophes enseignent communément que c'est une des règles d'une bonne définition qu'elle convienne à la chose définie dans toute son extension, et ne convienne qu'à elle seule : *Omni et soli definito.* Mais l'autorité des Philosophes est trop peu de chose aux yeux de l'illustre Auteur, pour qu'il veuille s'y soumettre. La définition qu'il donne de la raison ne me paraît pas pouvoir convenir

à la raison générale qui n'est ni une faculté ni deux facultés. Il est vrai que dans l'*Essai*, où l'on trouve continuellement les mots, *raison publique*, *raison de la société*, *raison générale*, *raison humaine*, *raison universelle*, ces expressions semblent quelquefois employées pour signifier une même chose, et qu'ainsi toutes ces raisons paraissent se confondre avec la raison individuelle ; mais le plus souvent elles sont mises en opposition, et par conséquent elles ne peuvent avoir une même définition.

Je trouve d'abord que la *raison publique est le fondement et la règle de la raison particulière.* (t. II, Préface.) Ailleurs, il est dit que *la raison de l'homme n'est que la raison de la société dont il fait partie, comme la raison de la société n'est que la civilisation.* (*p.* 102.) Si cette notion est vraie, la raison de l'homme, qui fait partie de la société, ou la raison individuelle, la raison de la société ou la raison publique et la civilisation sont une même chose, et tout cela doit être compris sous une même définition et signifier faculté de connaître et faculté de raisonner. Mais nous ne pouvons nous fixer à cette notion, car ailleurs il est dit que *la raison générale est la raison humaine proprement dite.* (*p.* 140.) Or c'est précisément cette raison humaine proprement dite qui à chaque page de l'*Essai* est mise en opposition avec *la raison particulière*, *la raison isolée*, *la raison individuelle.* D'où il

suit que la raison individuelle ne peut être appelée qu'improprement raison humaine. Ainsi, puisque c'est la faculté de connaître et la faculté de raisonner qui constituent la raison particulière ou individuelle, il faut que la raison générale, *la raison humaine proprement dite* soit quelque chose de différent, ou même d'opposé. Mais qu'est-ce donc enfin ? Voici les définitions que j'en trouve, on peut choisir.

Nous venons de voir que suivant l'Auteur de l'*Essai*, *la raison de la société n'est que la civilisation.* Il semblerait que la raison de la société ne doit pas être différente de la raison générale; d'où il suivrait que la raison générale ne serait que la civilisation. Mais comme il est difficile de concevoir que tout ce que dit M. de La Mennais de la raison générale puisse s'appliquer à la civilisation, je suis porté à croire qu'il distingue l'une de l'autre, quoiqu'il semble les confondre. Bornons-nous donc aux définitions que lui-même donne directement de la raison générale, et comptons.

1° « L'uniformité des perceptions et l'accord » des jugemens constituent ce que nous appe- » lons raison générale ou l'autorité. » (*Défense*, *p.* 235.)

2° « Le genre humain, comme l'enfant, et » plus que l'enfant, a la foi qui est toute sa rai- » son. » *Essai*, *p.* 122.)

3° « Le Christianisme avant Jésus-Christ était

» la raison générale manifestée par le témoi-
» gnage du genre humain. Le Christianisme
» depuis Jésus-Christ, développement naturel
» de l'intelligence, est la raison générale mani-
» festée par le témoignage de l'Église. » (*Préface*, *p.* xciv.)

4° « La raison générale, la raison du genre
» humain et de toutes les intelligences, n'est ori-
» ginairement qu'une participation de la raison
» de Dieu, la plus générale qu'on puisse conce-
» voir, puisqu'elle est infinie, comme la vérité,
» comme Dieu lui-même. » (*Préface*, *p.* xciii.)

5° « La raison générale n'est que la raison de
» Dieu même. » (*Essai*, *p.* 225.) Si vous voulez joindre cette définition à la première, vous trouverez que la *raison de Dieu même* n'est autre chose que *l'uniformité des perceptions et l'accord des jugemens*. N'est-ce pas là une admirable découverte ?

Si après tout cela quelque lecteur se trouve plus embarrassé que jamais, et ne peut venir à bout de se former une idée bien précise de cette raison générale qu'il désirait connaître, ce n'est pas ma faute. J'ai fidèlement rapporté ce que j'ai trouvé de plus lumineux. Il est vrai que je n'ai parcouru que le second volume de l'*Essai* et la *Défense*. Dans le premier volume il n'était point encore question du nouveau système de Philosophie. Depuis, il a paru deux autres volumes comme continuation de l'*Essai*, et il s'y

trouve peut-être encore d'autres définitions de la raison générale, mais je ne les connais pas, n'ayant pas lu ces deux volumes. (*)

Quant à l'Écrivain dont l'ouvrage est l'objet de ces remarques, il n'a pas à balancer; de ces cinq définitions, c'est évidemment la dernière qu'il doit admettre. En effet, s'il est vrai que toute raison faillible peut se tromper en tout et toujours, s'il est vrai que toute raison finie est une raison faillible, s'il est vrai que la raison humaine proprement dite ou la raison générale est une raison infaillible, et par conséquent infinie, s'il est vrai enfin qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir de raison infinie que la raison de Dieu, c'est une conséquence indubitable que la raison générale ne peut être que la raison de Dieu, ou Dieu lui-même. Mais voici une difficulté : La raison individuelle étant une partici-

(*) Depuis que ceci a été écrit j'ai lu les deux belles Lettres que l'Auteur de l'*Essai* a adressées à l'Archevêque de Paris, et j'ai eu le bonheur d'y rencontrer (2e. Lettre, p. 29.) encore une définition de la raison bien digne d'être jointe à celles qui ont été rapportées ci-dessus. La voici : « La vraie raison n'est que » l'esprit humain actuellement uni au Verbe divin, ou à l'intel- » ligence, à la vérité. » Nul doute que par *la vraie raison* il ne faille entendre la raison générale, puisque nous avons vu que *la raison générale est la raison humaine proprement dite* ou la vraie raison. Or cette vraie raison, ou raison générale n'étant que *l'esprit humain actuellement uni au Verbe*, il s'ensuit qu'il faut aussi admettre un esprit humain général ou une âme universelle. Merveille sur merveille !

pation à la raison générale, ou étant *la raison générale individualisée*, et la raison générale étant Dieu, il suit, d'après les règles d'une bonne logique, que la raison individuelle est une participation à la Divinité, une participation à l'infaillibilité, à l'infinité, et par conséquent qu'elle est elle-même infaillible, infinie, divine. Je ne sais ni comment admettre cette conséquence, ni comment l'éviter en admettant le principe.

Qu'est-ce donc enfin que la raison générale, ou la raison humaine, ou la raison commune? car ces expressions sont employées indifféremment et dans le même sens par les partisans du nouveau système. On voit bien que cette question n'est pas encore résolue, et que nous ne pouvons recevoir pour une réponse valable aucune des définitions puisées dans les écrits de l'Auteur de l'*Essai*; car dire que la raison humaine est la raison de Dieu, c'est, il faut l'avouer, un écart assez étrange pour un homme de génie. La raison humaine est aussi loin d'être la raison de Dieu, que le fini est éloigné de l'infini, que le créé est éloigné du Créateur, que l'homme est loin d'être Dieu. Cela n'a pas, je pense, besoin de preuve. Qu'est-ce donc que la raison humaine *proprement dite*, cette raison à laquelle il plaît à l'Auteur de l'*Essai* de donner la dénomination de raison générale ? La raison humaine, prise dans le sens le plus vrai et le plus précis, est pré-

cisément cette faculté qn'a l'homme de connaître et de raisonner ; c'est l'attribut le plus noble de la nature humaine, et la nature humaine n'est autre chose que ce qui constitue l'homme ce qu'il est, ce qui le distingue de tout autre être. La nature humaine, et par conséquent la raison humaine qui en est une partie essentielle, n'a et ne peut avoir d'existence que dans les individus. Prise abstractivement ou généralisée, elle est un être de raison. Or il est absurde d'attribuer à un être abstrait, à un être de raison, l'infaillibilité, la certitude, ou autre chose semblable. Il ne l'est pas moins de dire que la raison d'un individu est une participation à la raison humaine, ou une portion de la raison humaine. C'est comme si l'on disait que la nature d'un homme est une participation ou une portion de la nature humaine. Un homme qui n'aurait pas complètement la nature humaine ne serait pas un homme, et de même une raison qui ne serait pas complètement la raison humaine ne serait pas la raison d'un homme. Ainsi tout ce qui se dit de la raison humaine doit s'entendre de la raison telle qu'elle existe dans les individus ; et de la même manière, les mots raison générale, raison commune ou universelle ne peuvent s'entendre que de la raison existant dans tous les individus ; et ils expriment l'unité spécifique de nature dans la multiplicité des individus. Vouloir donner à ces mots une autre

signification c'est chercher à tout embrouiller. Le vague des expressions peut se pardonner à un Orateur, mais il est inexcusable dans un Philosophe, surtout dans celui qui a la prétention de poser les fondemens de la Philosophie.

Il peut sans doute y avoir accord et uniformité entre les jugemens des individus, comme entre leurs volontés, et alors on dit qu'il y a consentement général, volonté générale. Le sens de ces expressions ne peut pas être équivoque. Les Théologiens ne refusent pas de reconnaître que cet accord des jugemens individuels peut avoir lieu sur certains points de doctrine et de morale; et lorsqu'il est impossible d'en assigner une cause suspecte, ils y reconnaissent un indice certain de la vérité. Mais il est évident 1° que l'accord des jugemens ne peut pas former *une raison*, car c'est la raison qui produit les jugemens, et non les jugemens qui produisent la raison. Cette remarque, je l'avoue, est puérile; mais il ne faut pas oublier que notre Auteur nous a sérieusement parlé de *raisons composées de jugemens*. (En tout cas on voit bien que ce serait la raison générale qui serait composée de jugemens individuels.) L'accord des jugemens, à parler dans l'exactitude philosophique, ne peut même pas être dit un jugement, comme l'accord des volontés n'est pas une volonté, mais signifie seulement l'uniformité d'un plus ou moins grand nombre de volontés. 2° Que si le consentement

des raisons particulières, lorsqu'il a lieu, peut être un indice certain de la vérité, il ne s'ensuit nullement que cet accord soit nécessaire pour avoir la certitude, ou qu'on ne puisse être certain d'aucune chose sans connaître cet accord. 3° Que si l'on admettait avec les partisans du nouveau système que chaque raison particulière peut en tout et toujours se tromper, l'accord d'un nombre quelconque de raisons particulières pourrait toujours n'être que l'uniformité de l'erreur, et par conséquent ne donnerait jamais de certitude. Que devons-nous donc penser de la métaphysique de l'Auteur sur la raison générale, sur le principe de foi constitutif de la raison individuelle, sur la raison composée de jugemens, sur l'infaillibilité de la raison commune et de la raison de la société chrétienne, et sur tant d'autres choses fort belles et auxquelles il ne manque pour être raisonnables que d'avoir un fondement un peu plus solide qu'une imagination brillante.

A la page 70, M. G. entreprend de nous donner l'explication de quelques maximes théologiques qui, selon lui, ne sont explicables que dans son système; ce qui nous conduirait à croire que personne jusqu'ici ne les a comprises, pas même les Théologiens qui les ont avancées; car j'ose bien affirmer qu'ils ne connaissaient pas le système de l'Auteur. « Avant d'aller plus » loin, dit-il, nous trouvons déjà ici l'explica-

» tion de plusieurs maximes théologiques, in-
» explicables et même contradictoires dans le
» système Cartésien. Nous concevons d'abord
» pourquoi, suivant la doctrine commune des
» Pères, la foi précède la raison. *L'autorité*, dit
» saint Augustin, *requiert la foi, pour préparer*
» *l'homme à la raison*. C'est qu'en effet le prin-
» cipe d'autorité ou de foi étant la base de la
» certitude même, la raison de chacun ne peut
» exister que par l'adhésion à ce principe. Ce
» n'est pas la foi qui naît de la raison, c'est la
» raison qui naît de la foi »

Ce seul passage suffit pour nous donner la mesure de confiance que nous devons accorder aux citations de l'Auteur. Pour prouver que suivant la doctrine commune des Pères la foi précède la raison, il cite un texte de saint Augustin, dont il n'a pas saisi le sens, et fait parler ce Docteur contre sa pensée. Je ne m'arrête pas à la réflexion qu'une assertion aussi étrange que celle qui nous donne pour la doctrine commune des Pères une doctrine que bien des personnes qui ne manquent pas d'instruction jugent nouvelle, devrait être prouvée autrement que par quelques mots pris d'un saint Père, mais je ne puis me dispenser de relever l'infidélité de la citation. Remarquons d'abord que la traduction elle-même n'est pas fidèle. Saint Augustin a dit : *Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat hominem* : « L'autorité requiert

» la foi *et* prépare l'homme à la raison. » Il a plu à l'Auteur de traduire : *pour préparer* l'homme à la raison, et il présente ainsi un sens bien éloigné de la pensée du saint Docteur et contraire à sa doctrine, comme je vais le montrer. L'Auteur, plein de son idée qu'il n'y a point de raison sans la foi, que la foi est le principe constitutif de notre raison, s'imagine facilement trouver partout cette vérité *fondamentale*, et ne s'aperçoit seulement pas du changement qu'il fait au texte pour l'accommoder à son système. C'est là un effet bien naturel de la prévention, et nous ne devons ni nous en étonner, ni en faire le sujet d'un reproche bien sévère. Mais un esprit non prévenu y regarde de plus près, et il ne se permet aucun changement aux textes qu'il cite; il en examine impartialement le sens; il sait que quelques mots détachés d'un texte, lors même qu'ils seraient présentés fidèlement, peuvent n'exprimer qu'imparfaitement la pensée d'un auteur, et même quelquefois induire en erreur sur ses véritables sentimens. Si donc il lui importe de connaître certainement le vrai sens d'un texte, non-seulement il considère le texte entier, mais il le compare avec les autres textes qui peuvent lui donner quelque éclaircissement: voilà ce que je vais tâcher de faire.

Commençons par donner en entier le passage de saint Augustin d'où sont tirées les paroles

citées par M. G. « [1] *Animæ medicina, quæ divinâ » Providentiâ et ineffabili beneficentiâ geritur, » gradatim distinctèque pulcherrima est. Dis- » tribuitur enim in auctoritatem atque rationem. » Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat » hominem.* Ratio ad intellectum cognitionem- » que perducit. Quanquam neque auctoritatem » ratio penitus deserit, cùm consideratur cui sit » credendum, et certè summa est ipsius jam » cognitæ atque perspicuæ veritatis auctoritas. » (De vera Religione, n° 45.)

Ne paraît-il pas que ce passage, dont l'Auteur a détourné un lambeau en sa faveur, prouve précisément le contraire de ce que M. G. avance? Pour que la raison puisse nous conduire à l'intelligence et à la science, il faut de toute nécessité qu'il y ait dans la raison un principe de certitude; car si elle n'avait pas en elle-même un principe de certitude, elle pourrait tout au plus nous conduire au doute, ainsi que l'enseigne l'auteur de l'*Essai.* Mais, dit-on, c'est

(1) « Rien de plus admirable que les degrés bien distincts par » lesquels la divine Providence, dans son infinie miséricorde, » opère la guérison de l'ame. En effet, on y remarque d'une » part l'autorité, et de l'autre la raison. L'autorité requiert la » foi, et prépare l'homme à la raison; la raison le conduit à » l'intelligence, à la connaissance. Quoiqu'à dire vrai, la raison » ne laisse point l'autorité agir toute seule, puisque l'on considère » à quelle autorité l'on doit ajouter foi. Et certes, il n'y a point » d'autorité plus grande que celle de la vérité elle-même mani- » feste et déjà connue. »

l'autorité et la foi qui produisent la raison. Je sais que vous le prétendez ainsi ; mais il n'est pas question maintenant de ce que vous pensez, il s'agit de savoir ce qui est, et ce que dit saint Augustin. Sur quoi agit l'autorité, si ce n'est sur la raison? Quel est le sujet de la foi, si ce n'est la raison? L'autorité et la foi supposent donc la raison, et ne la produisent pas. La chose est trop évidente pour pouvoir être contestée par saint Augustin. Ce grand Docteur n'a jamais eu dans la tête les idées qu'on lui prête. Il ne dit pas que l'autorité *produit la raison* dans l'homme, comme on voudrait le donner à entendre ; il dit seulement que l'autorité prépare l'homme à la raison, ce qui est bien différent. Remarquez aussi que la proposition de ce saint Docteur n'est point une proposition universelle, et qu'elle n'a point l'extension qu'on essaie de lui donner. Il n'a garde de dire que l'autorité est toujours nécessaire pour préparer l'homme à la raison, c'est-à-dire, aux connaissances que donne la raison et qu'elle seule peut donner. Il n'établit la nécessité d'une autorité qui précède la raison, que pour les choses qui sont au-dessus de la raison et qu'elle ne peut atteindre immédiatement. Je le ferai voir tout-à-l'heure, et le texte même l'indique assez clairement. Je commence par faire observer que saint Augustin veut que l'autorité prépare à la raison, de telle manière cependant que quelque usage de la

raison accompagne et précède l'autorité, puisque c'est à la raison qu'il appartient de discerner l'autorité qui a droit à notre foi : *Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cùm consideratur cui credendum sit.* Cette raison qui discerne l'autorité n'est point une raison qui naisse de l'autorité. Et parmi les autorités, selon le saint Docteur, il n'y en a pas de plus grande que celle de la vérité manifeste et déjà connue de la raison : *Et certè summa est ipsius jam cognitæ atque perspicuæ veritatis auctoritas.*

J'ai dit que saint Augustin ne reconnaît pas la nécessité de l'autorité indistinctement pour toutes les vérités, mais seulement pour certaines vérités qui sont au-dessus de notre raison ; et, si je ne me trompe, mon assertion est déjà prouvée par ce qui vient d'être dit. Mais je la prouve encore par un autre passage du même saint Docteur, dont l'Auteur a également pris un lambeau, pour en faire une épigraphe à son ouvrage. « (1) *Vera Religio*, nisì credantur ea quæ » quisque posteà, si se bene gesserit dignusque » fuerit, assequatur, *atque percipiat, et omnino » sinè quodam gravi auctoritatis imperio iniri rectè » nullo pacto potest.* » (De util. credendi, n° 21.) Nous voyons dans ce texte quel est le genre de

(1) « On ne peut en aucune manière entrer dans la vraie » Religion, sans se soumettre au joug d'une autorité, et sans » croire ce que plus tard on obtiendra de comprendre si l'on » s'en rend digne par sa conduite. »

vérité que, dans la pensée de saint Augustin, nous devons croire avant que nous puissions en avoir l'intelligence ou la science. Aucun Théologien Catholique ne pensera à contester que la vraie Religion nous oblige à croire des vérités dont la connaissance intuitive sera le prix de notre fidélité. Or, c'est là tout ce que prétend saint Augustin, et dans le livre *De l'utilité de la Foi, soit divine soit humaine* (car il y traite de l'une et de l'autre), et dans le livre *De la vraie Religion*. Mais, je le demande à tout lecteur impartial, qu'a de commun cette doctrine admise sans contradiction par tous les Théologiens, Cartésiens ou non Cartésiens, avec le nouveau système dont le principe fondamental est que la foi est l'unique principe de certitude pour toutes les classes de vérités, qu'il n'y a de certain que ce qui est de foi, comme l'a dit l'auteur de l'*Essai?* C'est sans doute dans les livres cités, que ce grand Docteur de l'Église aurait dû s'expliquer clairement sur le principe de foi considéré comme unique principe de certitude, s'il avait professé la doctrine de nos réformateurs; or, j'ose bien affirmer qu'on n'y trouve rien, absolument rien, qui indique que saint Augustin ait pensé que sans la foi on ne pouvait avoir aucune certitude, et qu'on y trouve au contraire une foule de passages qui prouvent le sentiment opposé. J'en ai déjà cité quelques-uns auxquels je pourrais en ajouter plusieurs

autres, mais je crois la chose inutile, et j'aime mieux montrer que, dans ses autres écrits, il professe la même doctrine et défend constamment la foi, sans jamais nier la certitude fondée sur la raison.

(1) « *Utique vides aliquid, ut credas aliquid, et » ex eo quod vides, credas quod non vides.* » (de verb. Evang. serm. CXXVI. n° 3.) (2) « *Si rationa- » bile est, ut* ad magna quædam, quæ capi nondum » possunt, fides præcedat *rationem, proculdubio » quantulacunque ratio quæ hoc persuadet, etiam » ipsa antecedit fidem.* » (Ad Consent. ep. 120. aliàs 122. n° 3.) Ces textes sont-ils clairs? N'établissent-ils pas incontestablement que la foi est toujours précédée de la raison, que celle-ci ne lui cède le pas que dans les choses qui sont au-dessus de sa portée, et que, même en ce cas, elle ne perd pas entièrement sa prérogative, puisque c'est elle qui nous persuade la nécessité de cet ordre?

(3) « *Nolo auctoritatem meam sequaris, ut ideo*

(1) « Sans doute, pour croire quelque chose, vous voyez » quelque chose; afin que ce que vous voyez vous fasse croire » ce que vous ne voyez pas. »

(2) « S'il est raisonnable que, pour certaines vérités révélées » qu'on ne peut encore comprendre, la foi précède la raison, » certainement la raison qui persuade de croire ainsi, quelque » petite qu'on la suppose, précède la foi. »

(3) « Je ne prétends pas que vous suiviez mon autorité, au » point de vous regarder comme obligé de croire quelque chose, » parce que je le dis; ce que je demande, c'est que vous vous

» *putes tibi aliquid necesse esse credere, quoniam* » *a me dicitur : sed aut Scripturis canonicis cre-* » *das, si quid nondum quàm verum sit vides,* » *aut* interiùs demonstranti veritati, *ut hoc planè* » *videas.* » (lib. de videndo Deo, seu epist. 147. aliàs 112. ad Paulin. n° 2.) Nous avons donc dans notre intérieur un principe de vérité qui nous éclaire. Ce principe est la lumière de notre raison, laquelle nous vient de Dieu, et ce n'est que dans les choses qu'elle ne nous fait pas connaître que nous sommes obligés d'avoir recours à la foi.

« (1) *Quamvis*, nisì aliquid intelligat, nemo » possit credere in Deum, *tamen ipsâ fide quâ* » *credit, sanatur*, ut intelligat ampliora. *Alia* » *sunt enim quæ nisì intelligamus, non credimus;* » *et alia sunt quæ nisì credamus, non intelligi-* » *mus.* » (in Ps. CXVIII. serm. 18. n. 3.) La raison et la foi se soutiennent donc, dans la doctrine de saint Augustin, mais il est nécessaire que la raison précède, puisque, sans la raison, il n'y

» en rapportiez ou aux Écritures canoniques dans les choses dont » vous ne voyez pas encore toute la vérité, ou à la vérité qui » vous éclaire intérieurement, pour en avoir la pleine connais- » sance. »

(1) « Quoique l'homme ne puisse croire en Dieu s'il ne com- » prend quelque chose, néanmoins cette même foi par laquelle » il croit lui donne la force de comprendre plus de vérités : car » il y a des choses que nous ne croyons pas avant de les com- » prendre, et il y en a d'autres que nous ne comprenons pas » avant de les croire. »

a pas de foi possible. Sans quelque connaissance certaine préliminaire, *nisi aliquid intelligat*, personne ne peut croire en Dieu; et la foi donne à notre raison de nouvelles forces pour connaître des vérités auxquelles nous ne pouvons parvenir que par son secours, *ipsâ fide sanatur, ut intelligat ampliora.* C'est à l'Auteur et à ceux qui pensent comme lui à voir comment cette nécessité de quelque connaissance certaine qui précède la foi s'accorde avec leur doctrine. Il me suffit d'avoir fait voir qu'elle est admise de saint Augustin comme de saint Thomas dont j'ai déjà cité plus d'une fois les paroles décisives, *non crederet, nisi videret ea esse credenda.*

« Nous apercevons en outre pourquoi la foi » est le principe d'union des intelligences. » Que de choses n'y aurait-il pas à dire sur *l'union des intelligences, la société des intelligences*, dont il est si fréquemment fait mention dans quelques ouvrages récens! Mais je ne veux pas trop m'étendre ni m'écarter de mon sujet. Je me bornerai à faire observer que nous ne connaissons d'autre être soumis à la foi que l'homme; encore ne l'est-il que tant qu'il est sur la terre ou *dans la voie.* Nous croyons que Dieu, un par son essence, subsiste en trois personnes réellement distinctes. Si nous sommes fidèles à cette foi, et que notre conduite corresponde à notre croyance, nous verrons dans le Ciel ce que nous croyons sur la terre, nous verrons

Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire, que nous verrons qu'il y a réellement en lui unité de nature et trinité de personnes. *Videbimus eum sicuti est*, et par conséquent notre foi n'aura plus d'objet, il n'y aura plus de foi. Je sais bien que telle n'est pas, ou du moins que telle n'a pas toujours été la doctrine de l'Auteur de l'*Essai ;* car il n'hésite pas à placer la foi aussi dans le Ciel, et dans le premier enthousiasme de sa découverte, il allait jusqu'à la trouver en Dieu même. Il est vrai qu'il paraît avoir fait un pas rétrograde et ne plus exiger de ses lecteurs qu'ils reconnaissent que Dieu lui-même est soumis *à la loi de la foi.* Ses disciples se montrent plus réservés, et l'Auteur de l'ouvrage que j'examine s'écarte évidemment sur ce point de la doctrine de son maître. Il établit des principes d'où il suit qu'il n'y a plus de foi là où il y a intuition, et il cite à l'appui de cette doctrine saint Grégoire qui dit: *Quæ apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem :* « Les choses qu'on aperçoit ne sont pas » crues, elles sont connues. » Ce qui s'accorde parfaitement avec la définition que saint Paul donne de la foi : *Est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* (Hebr. XI. 1.) Dans le Ciel, on n'espère plus rien, parce qu'on possède tout ce qu'on espérait; on voit aussi tout ce que l'on croyait, et par conséquent il n'y a plus lieu à la foi. *Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie*

ad faciem. (I. Cor. XIII. 12.) Maintenant je proposerai une petite difficulté à notre Auteur: Si dans le Ciel il n'y a plus de foi, comme il est obligé de l'avouer, puisqu'on y voit tout, il faut nécessairement que, dans le Ciel, il n'y ait aucune union entre les intelligences qui y jouissent de la souveraine félicité, ou que le principe de cette union soit autre que la foi. Affirmer qu'il n'y a point d'union dans le Ciel entre les intelligences serait une assertion fort hardie et qui demanderait de bonnes preuves; j'en conclus qu'il n'est pas tout-à-fait démontré que le principe de foi soit le principe d'union des intelligences.

§. II.

De la doctrine d'autorité par rapport au sujet de la Foi.

(*p.* 76.) « La doctrine d'autorité suppose nécessairement la faillibilité de la raison individuelle;
» car l'autorité n'est nécessaire que parce que
» l'individu n'a pas en lui le principe d'infailli-
» bilité. Or, nous avons montré que, suivant la
» Théologie Catholique, la notion de la foi sup-
» posait aussi nécessairement la faillibilité de la
» raison de l'homme, qui est *le sujet* de la foi.
» Donc la doctrine d'autorité est absolument
» identique à *la doctrine théologique catholique.* (*)

(*) Je n'avais pas pensé à consulter l'*Errata;* en y jetant les yeux par hasard, j'ai vu qu'il faut lire : doctrine de la *théologie*

» Elles portent l'une et l'autre sur la même base, » et ne peuvent être attaquées que par les mêmes » objections. »

Si je pouvais trouver ce raisonnement concluant, j'aimerais sans doute mieux embrasser *la doctrine d'autorité* telle qu'on me la présente, que de renoncer à la doctrine Catholique ; mais je crains bien que ce ne soit qu'un sophisme. Je vais tâcher de le dévoiler, et si j'y réussis, j'en ferai évanouir bien d'autres en même temps.

La doctrine que l'Auteur appelle d'*autorité* et la doctrine Catholique admettant également la *faillibilité du sujet de la foi* seraient identiques, ou du moins seraient d'accord sur ce point, (car pour que deux doctrines soient identiques il ne suffit pas qu'elles s'accordent en un point) si l'une et l'autre attachaient la même signification aux mêmes expressions, si par *faillibilité* on entendait de part et d'autre une même chose; mais si ce mot *faillibilité* est pris dans un sens par les partisans du nouveau système, et dans un autre sens tout différent par les Théologiens qui passent communément pour bien entendre et bien expliquer la doctrine Catholique, il est clair que toute identité, tout accord disparaît, et qu'il

catholique, au lieu de *théologique catholique*. Peut-être serait-il encore plus simple de dire *doctrine catholique*; car c'est sans doute là ce que veulent dire ces deux expressions qui paraissent également singulières et inusitées.

ne reste plus que différence et opposition. A quoi peut servir l'identité des mots, quand les sentimens sont opposés ? Or aucun Théologien Catholique, que je sache, n'a pris le mot *faillibilité* dans le sens que l'Auteur et les partisans du nouveau système y attachent. En effet, l'Auteur, par *raison faillible*, entend une raison qui peut se tromper en tout et toujours, et qui ne peut jamais être assurée qu'elle ne se trompe pas actuellement, à moins qu'elle ne s'appuie sur la raison générale, et c'est là une notion qu'on trouvera difficilement dans les écrits d'un Théologien ou d'un Philosophe Chrétien qui ait vécu avant nos jours. L'illustre Auteur de l'*Essai* est, si je ne me trompe, le premier des écrivains Chrétiens qui se soit exprimé de la sorte, du moins on n'a pu jusqu'ici citer aucun Auteur d'une saine doctrine à l'appui de cette définition; elle n'a pu être puisée que chez les Sceptiques. J'ai déjà exposé suffisamment la différence qui existe sur l'acception de ce mot *faillibilité* entre nos modernes réformateurs et leurs adversaires ; mais il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter quelques réflexions pour justifier l'acception ancienne et commune.

L'infaillible et le faillible ne sont opposés que comme l'infini et le fini. L'infini est tout, mais il ne faut pas en conclure que le fini n'est rien. L'être infaillible sait tout, ne peut se tromper sur rien, mais n'en concluez pas non plus que

l'être fallible ne sait rien, peut se tromper sur tout. Un être est fini par cela même qu'il ne possède pas toutes les perfections sans limites ; un être est faillible par cela seul qu'il ne sait pas tout, qu'il peut se tromper en quelque chose : mais gardez-vous de croire que l'être fini ne peut point posséder quelques perfections dans un degré plus ou moins élevé, ou que l'être faillible ne peut avoir des connaissances certaines en plus ou moins grand nombre, plus ou moins élevées. L'être fini et faillible est un intermédiaire entre l'Être infini, l'Être infaillible, et le néant. L'être fini, l'être faillible est donc quelque chose, a quelque chose ; mais tout ce qu'il est, tout ce qu'il a, il le tient de l'Être infini et infaillible qui lui communique son être et ses perfections dans tel degré qu'il lui plaît, mais toujours dans de certaines limites. L'être fini ne peut jamais être infini, cela est évident ; mais il peut présenter l'image, la ressemblance de l'Être infini, et c'est quelque chose. L'intelligence est tout aussi communicable que les autres perfections de l'Être infini, et l'être fini peut en être doué dans de certaines limites plus ou moins reculées. Mais de quelque degré d'intelligence qu'il soit orné, il sera toujours faillible, comme il sera toujours fini. Voilà la doctrine Catholique telle qu'on l'enseigne dans les écoles. D'où il suit qu'une intelligence faillible peut avoir en elle-même le principe de plus ou

moins de connaissances certaines; car ce principe n'est autre chose que la nature même de l'intelligence à laquelle il est tout aussi essentiel de pouvoir avoir quelques connaissances, qu'il lui est impossible de les avoir toutes, si elle est finie. Cela est si vrai, que l'Auteur même de l'*Essai* a été forcé de le reconnaître. « Être in-
» telligent, dit-il, ou raisonnable, c'est être
» capable de percevoir la vérité. » Percevoir la vérité c'est en avoir la connaissance certaine, l'intuition; être capable de percevoir la vérité, c'est donc avoir en soi un principe de certitude. Je sais bien que l'Auteur de l'*Essai* nie ailleurs ce qu'il accorde ici, et qu'il s'efforce de prouver que l'être intelligent n'est capable d'autre certitude que de celle que donne la foi, laquelle n'est point du tout la perception de la vérité. Aussi ne l'ai-je cité que pour faire voir qu'il s'est trouvé un moment, par distraction peut être, d'accord avec le commun des Théologiens. Je dois chercher d'autres appuis à la doctrine que j'ai exposée, et que je tiens pour être entièrement conforme à la doctrine Catholique. Je m'abstiendrai de citer les Théologiens modernes. Quelque respectable que leur autorité soit à mes yeux, ils ne seraient jugés dignes d'aucune attention, pouvant être récusés par l'accusation banale de Cartésianisme. Mais je prierai le Lecteur de se rappeler les passages que j'ai rapportés de saint Augustin et de saint Thomas pour prouver que

ces deux grands Docteurs jugeaient la raison humaine, toute faillible qu'elle est, capable de certitude, sans le secours de la foi. J'y joindrai encore un petit nombre d'autres passages également convaincans.

(1) « *Potest intellectus noster considerari uno* » *modo secundum se, et sic determinatur ex* » *præsentia intelligibilis.... et hoc contingit in his* » *quæ statim lumine intellectûs agentis intelligi-* » *bilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum* » *est intellectus.* » (3. d. 23. q. 2. art. 2. q. 1. o.)

« (2) *Cognitio principiorum facit in nobis scien-* » *tiam conclusionum, non cognitio signorum.* » (De ver. q. 11. art. 1.)

« (3) *Omnia quæ percipimus, aut sensu corporis,* » *aut mente percipimus.* » (S. Aug. de Mag. n. 39.)

Le même saint Docteur après avoir parlé longuement de la lumière intérieure qui est en nous, et prouvé que c'est à elle que nous sommes redevables de nos connaissances, conclut ainsi : (4) « *Quæ rursus omnia, quæ de hac luce*

(1) « Notre entendement peut être considéré en lui-même ; » et sous ce point de vue, il est déterminé par la présence d'une » vérité intelligible : ce qui arrive dans celles qui se font subi- » tement apercevoir à la lumière et par l'action de l'entendement ; » et c'est ainsi que l'on comprend les premiers principes. »

(2) « La connaissance des principes, et non la connaissance » des signes, produit en nous la science des conclusions. »

(3) « Tout ce que nous percevons, nous le percevons ou par » les sens ou par l'entendement. »

(4) « Tout ce que j'ai dit de la lumière de l'entendement ne

» *mentis nunc a me dicta sunt, nullâ aliâ quàm*
» *eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim*
» *intelligo vera esse quæ dicta sunt, et hæc*
» *me intelligere per hanc rursus intelligo.* »
(De vera Religione, n. 97.)

Il serait inutile de multiplier davantage les citations. Il sera, je pense, évident pour tous les Lecteurs que la doctrine de l'Auteur sur la faillibilité de la raison de l'homme *sujet* de la foi est bien loin d'être identique avec la doctrine Catholique connue et professée par saint Augustin et saint Thomas; et que, par conséquent, son raisonnement, portant sur une équivoque, s'écroule de lui-même et ne prouve absolument rien. La doctrine de l'Auteur lui est propre, et elle peut être combattue sans que les attaques dirigées contre elle puissent en aucune manière être tournées contre la doctrine Catholique. J'aurai bientôt occasion de le démontrer.

Cette équivoque que je viens de relever fait également tomber un autre raisonnement de l'Auteur, qui est renfermé dans le raisonnement principal. Il dit que sa doctrine suppose la faillibilité de la raison individuelle, *car*, dit-il, *l'autorité n'est nécessaire que parce que l'individu n'a pas en lui le principe d'infaillibilité.* Cette conséquence peut être vraie dans les prin-

» se comprend que par cette même lumière : car par elle je
» comprends que ce que j'ai dit est vrai, et par elle encore je
» comprends que je le comprends. »

cipes de l'Auteur; car par principe d'infaillibilité il entend principe de certitude, comme par faillibilité il entend la négation de tout principe de certitude. Mais il en est tout autrement dans la doctrine enseignée par les Théologiens Catholiques, parce que les mots *faillibilité*, *infaillibilité* n'y ont jamais la signification que leur donnent les réformateurs. Si l'homme était infaillible, sans doute l'autorité ne lui serait pas nécessaire, ou plutôt, elle serait impossible pour lui, puisqu'il serait Dieu; car nous ne connaissons d'autre être infaillible que Dieu. Mais il ne s'ensuit pas de là que la seule faillibilité de l'homme rende l'autorité nécessaire pour lui donner la certitude d'une vérité quelconque, de manière que, sans l'autorité, il ne pourrait avoir aucune certitude. La doctrine qui enseigne cela n'est pas la doctrine Catholique. Suivant cette sainte doctrine, la faillibilité n'est que l'imperfection naturelle de la raison, et non sa négation. Elle suppose la possibilité de l'erreur, mais non l'impossibilité de s'en garantir. L'être faillible, à ne le considérer que sous le rapport de la faillibilité, peut se tromper, mais il peut aussi ne pas se tromper, et avoir des moyens de s'assurer qu'il ne se trompe pas. Sa nature n'exclut pas la certitude, s'il use sagement des moyens qu'il a de se préserver de l'erreur. L'erreur, comme nous l'enseignent saint Augustin et saint Thomas, est toujours,

ou presque toujours un péché, et par conséquent un abus de la liberté de l'être faillible.

Il y a plus. L'idée d'intelligence emporte nécessairement l'idée de certitude. Une intelligence qui n'aurait aucune certitude ne serait pas une intelligence. Etre intelligent, ou comprendre quelque chose, avoir quelque certitude sont des expressions synonymes. Lors donc que l'on dit que l'être faillible est un être qui peut se tromper, cela ne peut pas vouloir dire qu'il peut se tromper en tout et toujours. Par cela même qu'il est intelligent, il faut qu'il y ait quelques vérités qu'il connaisse certainement et qui soient la base de son intelligence. Ces vérités premières, connues par intuition et qui sont en plus ou moins grand nombre, selon le degré d'intelligence, sont ce que nous appelons premiers principes, et l'erreur à l'égard de ces principes est impossible. (1) « *Intellectus semper est rectus, secundum quod* » *intellectus est principiorum, circa quæ non* » *decipitur.* » (S. Th. 1. p. q. 17. art. 3. ad 2.) Si l'être faillible peut se tromper à l'égard des conclusions qu'il tire de ces vérités d'intuition, il peut aussi éviter l'erreur en ne donnant son assentiment qu'aux conclusions certainement déduites, et s'il se trompe effectivement, l'erreur n'est point une suite de sa faillibilité seule,

(1) « L'entendement est toujours droit, en tant qu'il a pour » objet les principes, à l'égard desquels il ne se trompe pas. »

mais de la précipitation et de l'imprudence de ses jugemens. Nous avons vu que, selon la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, l'homme dans l'état d'innocence ne pouvait pas errer ; il n'était pourtant pas infaillible, puisqu'il pouvait perdre l'innocence et subir toutes les suites du péché. Les Anges et les Saints dans le Ciel ne peuvent pas errer et ne peuvent plus perdre la sainteté ; mais ils ne sont pas, à proprement parler, infaillibles, puisque cette impuissance n'est point un attribut de leur nature, mais un don gratuit de celui qui seul possède l'infaillibilité, comme il possède l'immortalité. Ce don leur étant assuré, et ne pouvant plus se perdre, leur état est un état de bonheur, et non un état méritoire, tel qu'était celui de l'homme innocent, et de l'ange aux premiers instans de son existence. Si l'homme déchu a souvent besoin, pour ne pas s'écarter de la vérité, ou même pour la connaître, de secours plus puissans que ceux qui étaient nécessaires dans l'origine, ce n'est point à raison de sa faillibilité, puisqu'il a toujours été faillible, mais à cause de la corruption de son cœur qui affaiblit sa raison, et ne l'empêche que trop souvent d'entendre la parole de vérité qu'il pourrait consulter dans son intérieur, si le tumulte des passions n'y mettait obstacle. L'erreur, comme les autres misères de l'homme, est une suite, non de sa

nature, mais du péché qui a corrompu la nature. (1) « *Falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quæ nihil aliud ostendunt sentienti quàm speciem suam, quam pro suæ pulchritudinis acceperunt gradu : neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quàm suas affectiones præsidenti animo nuntiant : sed peccata animas fallunt, cùm verum quærant, relictâ et neglectâ veritate.* » (S. Aug. de vera Relig., n° 67.) Si donc l'homme pouvait s'abstenir du péché, il pourrait également se préserver de l'erreur ; et de même que, malgré sa corruption, il peut avoir en bien des occasions l'assurance qu'il ne pèche pas, rien n'empêche qu'il ne puisse aussi être certain qu'il ne se trompe pas en beaucoup de ses jugemens.

La doctrine que l'Auteur appelle *doctrine d'autorité* étant si différente de la doctrine *de la Théologie Catholique*, tous les raisonnemens qu'il appuie sur l'identité supposée de ces deux doctrines manquent absolument de base et sont

(1) « La fausseté ne vient pas des choses elles-mêmes qui nous tromperaient, puisqu'elles ne montrent aux sens rien autre chose que leur forme extérieure selon le degré de beauté qu'elles ont reçu ; elle ne vient pas non plus des sens qui nous induiraient en erreur, puisque affectés conformément à la nature du corps auquel ils appartiennent, ils ne rapportent à l'ame que leur propres affections ; ce sont les péchés qui trompent les ames, quand elles cherchent le vrai hors de la vérité qu'elles abandonnent. »

de véritables sophismes. On vient de le voir, et je le démontrerai de plus en plus par quelques applications.

(*p.* 77.) « La principale objection des Carté-» siens contre la doctrine d'autorité n'est elle-» même qu'une objection contre toute espèce de » foi. Ils disent : L'homme ne peut connaître le » principe de certitude, ou l'autorité infaillible » de la raison générale, que par sa raison indivi-» duelle : donc, si celle-ci est faillible, point de » certitude possible. Les Protestans font la même » objection contre la doctrine Catholique. Ils di-» sent : Le Chrétien ne peut connaître le principe » de certitude par rapport aux dogmes Chrétiens, » ou l'autorité infaillible de l'Église, que par sa » raison individuelle : donc, si celle-ci est failli-» ble, point de certitude pour le Chrétien. »

Cette objection contre *la doctrine d'autorité* est accablante et insoluble, puisque selon le principe fondamental de cette doctrine, une raison faillible est une raison incapable par elle-même d'avoir aucune certitude, et par conséquent de savoir s'il existe une raison générale et quelle est son autorité. Vous lui dites qu'elle ne peut avoir de certitude que par la raison générale, et elle vous répond : Existe-t-il une raison générale ? Comment puis-je être assurée de son existence, savoir qu'elle est infaillible et que je suis obligée de m'y soumettre ? Vos réponses à ces questions ne peuvent

s'adresser qu'à la raison particulière ; c'est elle qui vous interroge ; c'est elle que vos raisonnemens doivent convaincre. Si donc, dans votre système, vous êtes forcé d'avouer qu'il vous est impossible de convaincre la raison particulière, je ne crains pas d'avancer, non-seulement qu'elle ne sera pas obligée de croire, mais même que la foi, une foi prudente et certaine lui serait impossible. Ma raison ne peut croire, d'une foi qui exclue toute crainte d'erreur, si elle ne sait, si elle ne voit qu'elle doit croire. Si cette proposition vous scandalise, souvenez-vous qu'elle n'est pas de moi, mais de saint Thomas et de saint Augustin si souvent cités. *La raison*, dit le premier, *ne croirait pas, si elle ne voyait qu'elle doit croire. Personne*, dit le second, *s'il ne comprenait quelque chose, ne pourrait croire en Dieu.* Ces saints Docteurs connaissaient bien la doctrine Catholique, dont ils étaient de zélés défenseurs ; cette doctrine enseigne donc que quelque connaissance certaine préliminaire est nécessaire pour que l'on puisse croire en Dieu. La doctrine d'autorité, au contraire, enseigne que, sans la foi en la raison générale, on ne peut avoir aucune connaissance certaine, *qu'il n'y a de certain que ce qui est de foi.* Ce sont donc deux doctrines bien différentes, pour ne pas dire opposées. L'objection proposée peut donc conserver toute sa force contre la doctrine dite d'autorité, et

n'en avoir aucune contre la doctrine Catholique.

En effet, si l'on met cette même objection dans la bouche d'un Protestant, d'un Déiste, d'un Sceptique, ou de qui que ce soit, contre la doctrine Catholique, la réponse est bien facile, puisque tout le raisonnement porte sur deux suppositions également fausses. 1° Il est faux que la doctrine Catholique place le principe de certitude, par rapport aux dogmes chrétiens en général, dans l'autorité infaillible de l'Église. 2° La doctrine Catholique n'enseigne point qu'une raison faillible soit une raison incapable par elle-même de toute certitude ; elle enseigne au contraire que toute raison, par cela seul qu'elle est raison, est capable de certitude, et que la raison individuelle de l'homme peut bien le conduire à avoir une connaissance certaine de l'existence de la Révélation et de l'autorité de l'Église. Il n'y a donc aucun fondement à l'objection, et elle se trouve résolue par la seule exposition de la doctrine Catholique.

Aucun Catholique, s'il n'a embrassé le nouveau système, ne contestera la seconde partie de cette réponse ; et quant aux partisans de ce système, je crois leur avoir suffisamment démontré que leur nouvelle doctrine est rejetée par les anciens Théologiens comme par les modernes. Mais peut-être ma première assertion

surprendra-t-elle quelques esprits au premier abord, et je dois me hâter de lever le scandale. A Dieu ne plaise que je dise rien qui puisse diminuer le respect et la soumission que tous les Chrétiens doivent à l'Église. C'est à l'Église, c'est-à-dire, au corps de ses pasteurs, et particulièrement à son chef, qu'appartient, d'institution divine, le droit d'enseigner, et nous sommes obligés de recevoir ses ordres et ses décisions avec la plus entière soumission, sous peine de ne plus appartenir au corps mystique de Jésus-Christ. L'autorité infaillible de l'Eglise est elle-même un dogme Chrétien, et c'est précisément pour cette raison que je dis qu'elle ne peut pas être le principe de la certitude de notre foi. J'ai déjà fait voir que la parole infaillible de Dieu est l'unique motif de foi que puisse admettre un Chrétien. Je crois toutes les vérités révélées, et parmi elles l'autorité de l'Église, parce que Dieu, auteur de la Révélation, est la vérité et ne peut pas plus me tromper qu'il ne peut se tromper lui-même. Cette vérité essentielle de la parole divine fait la certitude de ma foi. Je ne crois l'autorité de l'Église que sur ce principe, car je ne crois l'Église infaillible que parce que Dieu a révélé son infaillibilité. Il est donc de toute nécessité que l'existence de la Révélation me soit connue avant que je puisse croire cette infaillibilité ni

aucun autre dogme. (*) Mais comment donc l'homme peut-il connaître l'existence de la Révélation ? Par le bon usage de sa raison, qui est aussi un principe divin, et qui est très-suffisante pour lui donner cette certitude. S'ensuit-il que la raison soit le principe de la foi ? Nullement. Il s'ensuit uniquement qu'une connaissance certaine fondée sur la raison est un préliminaire nécessaire pour que la foi soit possible, ainsi que l'enseignent saint Augustin et saint Thomas. Pour que je puisse croire quelque chose sur votre parole il faut bien que je sache que vous avez parlé, mais cette connaissance supposée, la certitude que me donnera votre parole ne peut avoir d'autre principe que votre véracité connue. Ce n'est point l'autorité de l'Eglise, encore moins celle du genre humain que saint Augustin et saint Thomas ont employée, le premier pour convaincre les

(*) Pour prévenir les chicanes et les fausses interprétations, je dois déclarer que je parle uniquement ici de la foi raisonnable et précédée de l'examen, ou de l'ordre que l'homme adulte doit suivre pour parvenir à la foi. Il est assez clair qu'aussi long-temps que cet homme ignore que l'autorité de l'Église est un dogme de foi, ou un dogme révélé, il ne peut pas plus faire un acte de foi sur ce dogme que sur un autre dogme quelconque. Il ne peut pas être ici question du Chrétien qui a eu l'avantage de recevoir, dans son enfance et avant d'avoir l'usage de la raison, le baptême, et, avec ce sacrement, la foi infuse de la Révélation, et par conséquent aussi de l'autorité de l'Église.

Académiciens, le second pour prouver et défendre la vérité de la Religion Catholique contre les Gentils.

(*p.* 81.) « Proposées par des Sceptiques, ces » objections sont absolument insolubles. » L'objection principale et fondamentale dont parle l'Auteur, et que je viens d'exposer, proposée contre le nouveau système, est absolument insoluble, soit qu'elle soit mise dans la bouche des Sceptiques ou dans celle des Cartésiens, ou enfin dans celle des Théologiens qui se soucient fort peu du Cartésianisme. Rien n'est plus vain que les efforts que fait l'Auteur pour la rétorquer contre la doctrine Catholique. Je l'ai déjà fait voir, et je le montrerai encore tout à l'heure. Mais cette objection ne fût-elle insoluble qu'à l'égard des Sceptiques, ce serait encore décisif contre le nouveau système; car que doit-on penser d'une doctrine dans laquelle on ne peut répondre aux ennemis de la vérité, sinon que cette doctrine n'est pas la vérité? Ce que l'illustre Auteur de l'*Essai* semblait s'être proposé, c'était directement de combattre les Sceptiques. « Notre premier soin, dit-il, » doit être de nous assurer s'il existe pour » nous un moyen de connaître certainement, » et quel est ce moyen : autrement, notre raison » manquant de base, il nous faudrait douter » de tout sans exception. » (*Essai*, *t.* II. *p.* 5.) Voilà qui est clair. Pour n'être pas obligés de

nous ranger du parti des Sceptiques, il faut nous assurer s'il existe pour nous un moyen de connaître certainement et quel est ce moyen. Si donc les Sceptiques font voir à l'illustre Auteur, que d'après ses aveux même, nous sommes dans l'impuissance absolue de nous assurer s'il existe un moyen de connaître certainement et quel est ce moyen, puisque nous ne pourrions nous en assurer que par notre raison, qui n'est assurée de rien, c'est une conséquence évidente et nécessaire que nous devons douter de tout. Ce n'est point là une objection que les partisans du nouveau système aient droit de mépriser, puisqu'elle attaque ce système par sa base et le renverse absolument, si on ne peut y donner une réponse victorieuse.

L'Auteur de l'*Essai*, qui paraît plus occupé à renverser qu'à édifier, prête aux Cartésiens un raisonnement absurde, dont il se moque avec raison. « Je cherche, leur fait-il dire, si » j'ai un moyen certain de juger de la vérité » des choses. Or je ne puis juger de la vérité » des choses que par les idées que j'en ai ; donc » mes idées sont conformes à la vérité des choses. Il faut, ajoute Nicole, admettre ce principe, ou être Pyrrhonien ; c'est-à-dire qu'il » faut admettre que nos idées sont vraies, ou » convenir qu'elles sont douteuses. A cela nous » n'hésiterons pas à répondre comme Nicole :

» *Je le crois.* » (*Défense de l'Essai*, *p.* 99.) Il faut avouer que ces pauvres Cartésiens sont bien niais, bien ignorans en logique, et que l'Auteur de l'*Essai* a toute raison de se moquer d'eux. Mais voyons quel raisonnement triomphant il substitue à la niaiserie dont il gratifie ses adversaires. Le voici : il renferme toute la substance de son livre. « Notre premier soin » doit être de nous assurer s'il existe pour nous » un moyen de connaître certainement la vérité » et quel est ce moyen. (*p.* 8.) Or le consente- » ment commun est pour nous le sceau de la » vérité, et il n'y en point d'autre. (*p.* 29.) » Donc la certitude repose sur l'autorité géné- » rale ou le consentement commun. » (*p.* 71.) L'Auteur et ses partisans ajoutent qu'il faut admettre sans preuve ce principe unique de certitude, ou être Sceptique (*Nous ne prouvons pas l'autorité.* Défense, p. 187.); c'est-à-dire qu'il faut admettre un principe de certitude, ou reconnaître qu'il n'y en a point. Assurément tout le monde dira aussi de grand cœur et avec une pleine conviction : *Je le crois.*

Mais, dit-on, l'objection des Sceptiques est insoluble, quelle que soit la doctrine qu'on professe, puisqu'on ne pourrait la résoudre qu'en supposant un principe de certitude que les Sceptiques nient. Je réponds d'abord que, bien loin que cette objection soit insoluble dans la doctrine Catholique, elle ne peut même

pas être proposée, puisqu'elle porte sur deux fausses suppositions, comme je l'ai démontré. Je réponds ensuite que jamais aucune objection des Sceptiques n'a été regardée comme insoluble par les Docteurs Catholiques. Saint Augustin, qui avait été lui-même Académicien, et qui connaissait bien les principes de cette secte, ne regardait pas comme impossible de répondre à ses subtilités. Il le fait en plusieurs endroits de ses écrits, et combat victorieusement les Sceptiques, non en supposant un principe de certitude, car une supposition peut être rejetée comme elle est admise, et avec tout autant de droit, mais en leur présentant une vérité qu'ils ne pouvaient pas nier, et dont il les forçait de reconnaître la certitude. Cette vérité que le Sceptique est dans l'impossibilité absolue de nier est l'existence même de sa raison individuelle. J'ai rapporté le passage de saint Augustin : (1) « *Intima scientia est quâ* » *nos vivere scimus*, *ubi ne illud quidem* » *Academicus dicere potest*, etc. » Nier cette vérité, c'est l'affirmer; en douter, craindre l'erreur, recourir à l'état possible de sommeil ou de folie, c'est l'affirmer; donner une réponse quelconque, c'est proclamer son existence et reconnaître qu'elle est, non une supposition, mais une vérité certaine. Saint Augustin croit

(1) « Il y a en nous une science, etc. » *page* 70.

cet argument tellement convaincant contre les Académiciens, qu'il y revient souvent dans ses ouvrages, en les défiant d'y répondre. Voici comment il y insiste au second livre du Libre arbitre, nº 7. (1) « *Priùs abs te quæro, ut de » manifestissimis capiamus exordium, utrùm tu » ipse sis; an te fortasse metuis, ne in hac inter- » rogatione fallaris, cùm utique si non esses, » falli omnino non posses*, etc. » Fort de ces témoignages, Descartes me paraît excusable d'avoir trouvé quelque solidité *à cette pierre* qu'il posait sur un fondement jugé inébranlable par le grand saint Augustin, qui était aussi bon Philosophe que profond Théologien. Quant *à la pierre* que prétendent y substituer quelques individus, réformateurs de l'enseignement, bien des personnes, qui ne sont pas Sceptiques, ne lui trouvent aucune solidité quelconque, et elles ne conçoivent pas qu'on puisse présenter pour base de la certitude je ne sais quelle raison générale, qu'on suppose infaillible, quoiqu'elle ne soit qu'un être de raison, et qu'elle ne puisse être conçue que comme l'accord des raisons particulières, qu'on nous donne comme toujours sujettes à l'erreur et incapables de toute certitude.

(1) « Et pour commencer par ce qu'il y a de plus manifeste, » je vous demande si vous existez. Craindriez-vous de vous tromper en répondant à ma question? Mais si vous n'existiez pas, » à coup sûr vous ne vous tromperiez pas. »

Voici la forme syllogistique qu'il plaît à l'Auteur de donner à l'objection qu'il reconnaît qu'on peut lui opposer. « L'homme ne peut » posséder la certitude qu'autant qu'il connaît » avec certitude la raison générale ou le sens » commun; or, il ne peut le connaître que par » le moyen de sa raison individuelle, faillible, » et par conséquent sans certitude; donc, etc. » (*p.* 84.)

La majeure de ce syllogisme, entendue comme l'Auteur l'entend, est assurément d'une grande absurdité. « Le principe de certitude, dit-il, » étant le sens commun, suivant la doctrine » contre laquelle on argumente, la majeure de » ce syllogisme revient à cette proposition : » *L'homme ne peut posséder la certitude qu'au-* » *tant qu'il connaît avec certitude le principe* » *de certitude.* » Oui, il est incontestable qu'il en est ainsi suivant la doctrine contre laquelle on argumente, mais il est également incontestable qu'il en est autrement suivant la doctrine de celui qui argumente. Or il paraît que le sens d'une proposition doit être déterminé par la doctrine de celui qui l'énonce et non par la doctrine qu'il combat. Mais la doctrine de celui qui ferait ce syllogisme serait sans doute que la raison générale n'est pas le principe de certitude; et toute l'absurdité consiste à lui faire admettre comme vrai dans sa majeure précisément ce qu'il nie, ce qu'il prétend dé-

montrer être faux, la proposition contradictoire de la conclusion qu'il prétend tirer ; car cette conclusion ne peut être en dernier lieu que celle-ci : *donc la raison générale n'est pas le principe de certitude.* Si l'Auteur avait le droit de déterminer ainsi le sens des propositions par la doctrine qu'il professe, il serait impossible de le contredire sans tomber dans l'absurdité. En effet, pour le contredire, il faut bien, de manière ou d'autre, soutenir que la raison générale n'est pas le principe de certitude, et il aurait toujours le droit de répondre : *Le principe de certitude étant la raison générale, suivant ma doctrine, dire que la raison générale n'est pas le principe de certitude, c'est dire que le principe de certitude n'est pas le principe de certitude.* C'est là sans doute une méthode fort expéditive de se tirer d'affaire et de fermer la bouche à ses adversaires. Faudra-t-il réformer la Logique d'après cette manière de raisonner ?

Pour moi, continuant de raisonner suivant l'ancienne méthode, je dirai à l'Auteur : La question entre nous est de savoir si la raison générale, ou, pour parler plus exactement, le consentement des raisons particulières est ou n'est pas l'unique principe de certitude. Je raisonnerai fort mal si, dans la discussion, je suppose comme incontestable qu'il ne l'est pas, mais ce sera également mal répondre que

de supposer qu'il l'est. Dans les controverses, il n'est jamais permis de supposer admis ce qui est en litige. Je demande comment le consentement commun peut me rendre certain de quelque vérité, si je ne suis pas préalablement certain que le consentement commun atteste cette vérité; ou, comment le consentement commun peut être le principe de toute certitude, s'il est nécessaire que je connaisse certainement ce consentement commun avant qu'il puisse me rendre certain d'aucune vérité. Voilà une question précise, et qui demande une réponse catégorique. Si vous vous contentez de répéter votre assertion et de dire que, selon votre doctrine, le consentement commun est le principe de certitude, il est clair que vous éludez la question et que vous n'y répondez pas; je pense que le consentement commun lui-même attestera que ce n'est pas là répondre. Pour éviter tout subterfuge, et puisque la forme syllogistique plaît à l'Auteur, je vais lui présenter un syllogisme un peu différent pour la la forme de celui qu'il a imaginé, et dont j'attends la solution.

Si le consentement commun ne peut me donner la certitude d'aucune vérité à moins que je ne connaisse certainement que le consentement commun existe relativement à cette vérité, il ne peut pas être l'unique principe de certitude; or je ne puis avoir la certitude d'aucune vérité

par le consentement commun, si je ne sais certainement que cette vérité est attestée par le consentement commun ; donc le consentement commun ne peut pas être l'unique principe de certitude.

La majeure de ce syllogisme est incontestable, puisqu'elle n'exprime que cette proposition conditionnelle : Si la certitude que donne le consentement commun suppose une certitude précédente, le consentement commun n'est pas l'unique principe de certitude. Cette proposition ne saurait être contestée. On ne pourrait y opposer qu'une chicane qui serait de dire que le consentement commun étant connu par lui-même, ne suppose aucune connaissance précédente. Mais outre qu'admettre que le consentement commun est connu par lui-même aux individus, ce serait reconnaître l'évidence individuelle comme principe de certitude et par conséquent se contredire ; il est clair que le consentement commun n'étant qu'un résultat de témoignages extérieurs, ne peut être connu que par l'audition des témoins. *Fides ex auditu.* Il ne peut donc y avoir de difficulté que sur la mineure du syllogisme ; mais pour en sentir la vérité, il suffira d'une application du principe des partisans du système. Suivant eux, je ne suis certain de l'existence de Dieu que par le consentement commun qui me l'atteste. Ce consentement commun

est le motif de ma croyance, le principe de ma certitude : si je doute de ce consentement, je n'ai plus de croyance, ma certitude s'évanouit ; mais si je n'ai pas la certitude de l'existence de ce consentement, il faut de toute nécessité que j'en doute. Les deux prémices de ce raisonnement sont donc certaines et incontestables. Je ne sais si la nouvelle Logique qu'on se propose d'introduire permettra d'en nier la conséquence.

Je ne vois pas que, dans la doctrine des défenseurs du nouveau système, il y ait un moyen d'avoir la connaissance certaine de l'existence du consentement commun ; car ce moyen, pour chaque individu, ne pourrait être que l'évidence de ce consentement, ou un autre consentement commun qui atteste l'existence du premier; or admettre que l'évidence puisse être un principe de certitude pour l'individu, c'est tomber dans le Cartésianisme ; donner un consentement pour preuve d'un autre consentement, c'est tomber dans l'absurdité, puisqu'on n'assignera jamais de consentement qui ne dût être prouvé de la même manière. Mais quand même on accorderait aux défenseurs du nouveau système que, dans leur doctrine, on peut avoir la connaissance certaine de l'existence du consentement commun, il n'en resterait pas moins démontré que le consentement commun ne peut être ni l'unique ni le premier principe de certitude, puisque la connaissance certaine de

l'existence du consentement commun doit nécessairement précéder la certitude que donne ce consentement; et l'objection que l'Auteur s'est efforcé de résoudre conserve toute sa force. *Comment l'individu peut-il, avec sa raison faillible, connaître certainement le consentement commun?* Cette question, dans la doctrine des réformateurs de l'enseignement, n'est susceptible d'aucune réponse satisfaisante et fait crouler tout leur échafaudage. L'Auteur fait de vains efforts pour rétorquer la question contre ses adversaires. Ceux-ci ont une réponse bien simple : selon la doctrine Catholique, une raison faillible, toute faillible qu'elle est, est un principe divin dans son origine et capable de certitude. Les partisans de la nouvelle doctrine ne peuvent ni se défendre ni attaquer, qu'en supposant à leurs adversaires des principes que ceux-ci désavouent.

Résumons. Le consentement commun ne peut pas être admis comme unique principe de certitude 1° parce que l'infaillibilité de ce consentement, de l'aveu des partisans du nouveau système, est une supposition que rien ne prouve ni ne peut prouver; 2° parce que cette infaillibilité admise gratuitement, il reste toujours vrai que la certitude de l'existence du consentement commun, relativement à chaque vérité en particulier, doit précéder la certitude que donne ce consentement; 3° enfin, parce qu'il est im-

possible de s'assurer de l'existence du consentement commun par rapport à une vérité quelconque, puisqu'on ne peut la connaître que par une raison faillible, c'est-à-dire, suivant la nouvelle doctrine, par une raison *sujette à l'erreur en tout et toujours.*

§. III.

De la doctrine d'autorité par rapport à l'acte de Foi.

(*p.* 86.) « L'acte de foi, considéré dans sa » plus grande généralité, est la soumission de » l'esprit à l'autorité de la tradition catholique » ou universelle, qui transmet le témoignage de » Dieu. Par-là s'explique tout ce que renferme » la notion de l'acte de foi, suivant la doctrine » des Théologiens. »

Nous avons eu plus d'une fois occasion d'observer que la doctrine des Théologiens est peu connue de l'Auteur, mais sa méprise en cet endroit a quelque chose de surprenant. Comment peut-on se donner pour réformateur de l'enseignement des écoles, quand on ignore les bases de cet enseignement? Les Théologiens Catholiques enseignent unanimement que l'acte de foi divine est la soumission volontaire et libre de l'esprit à Dieu auteur de la Révélation, et non à l'autorité qui fait connaître ou qui transmet la Révélation. La différence est si manifeste, qu'il est étrange que l'Auteur ait pu confondre ces

deux choses. En croyant la vérité des dogmes révélés, je ne me soumets à aucune autorité autre que celle de l'Auteur de la Révélation. — Mais je ne puis savoir certainement que Dieu a révélé telle et telle vérité que par une autorité infaillible à laquelle je dois me soumettre. — Je crois cette assertion fausse dans sa généralité; mais quand elle serait vraie dans toute son étendue, il s'ensuivrait seulement qu'une autorité est nécessaire pour faire connaître la Révélation; mais cette autorité ne serait pour cela ni le principe, ni le motif de ma foi. La loi émanée de l'autorité souveraine m'est connue par la promulgation qui en est faite dans les formes voulues par le souverain; mais en me soumettant à cette loi, c'est au souverain seul que j'obéis, et non à ceux qu'il a chargés de me faire connaître sa volonté. De même, je puis avoir besoin d'une autorité pour connaître que Dieu a révélé tel dogme, mais je n'ai besoin d'aucune autorité pour croire que ce que Dieu a révélé est vrai; sa parole infaillible est l'unique motif de ma foi.

De plus, c'est la doctrine des Théologiens que l'Auteur prétend exposer, et sans doute celle des Théologiens Catholiques; or les Théologiens Catholiques ne reconnaissent d'autre autorité infaillible, en matière de foi, que l'autorité de l'Église, et cette autorité est elle-même un article de foi. Ils ne reconnaissent non plus d'au-

tres traditions catholiques que les traditions de l'Église. On ne trouvera pas un Théologien Catholique qui ait cité l'autorité du genre humain ou de la raison générale comme un principe de foi divine. Remarquez encore qu'il s'agit de l'acte de foi considéré dans sa plus grande généralité; or cet acte de foi comprend toute la Révélation, et par conséquent l'autorité même de l'Église qui est aussi un dogme révélé. On ne conçoit donc pas que cet acte de foi puisse être fondé sur l'autorité de l'Église. En effet, nous ne croyons pas au témoignage de Dieu sur l'autorité de l'Église, mais nous croyons au contraire l'autorité de l'Église sur le témoignage de Dieu, qui est, par conséquent, supposé antérieurement connu et par une autre voie. Aucun Théologien ne se sert de l'autorité de l'Église pour prouver l'existence de la Révélation. Ce serait une évidente pétition de principe, puisque l'autorité infaillible de l'Église ne nous est connue que par la Révélation.

Et ce ne sont pas seulement les Théologiens que l'Auteur désigne sous le nom de Cartésiens, qui tiennent cette doctrine; elle est celle de tous les Théologiens Catholiques sans exception, et en particulier celle de saint Thomas dont j'ai si souvent cité l'autorité, et qui fonde l'acte de foi en général sur la conviction de notre raison, en ce sens, que cette conviction est nécessaire pour que l'acte de foi soit possible. J'entends la con-

viction, non de l'objet même de la foi, mais des motifs de crédibilité, comme j'aurai occasion de l'expliquer par la suite. « *Non enim crederet,* » *nisi videret ea esse credenda, vel propter* » *evidentiam signorum, vel propter aliquid hu-* » *jusmodi.* » (2. 2. q. 1. art. 4. ad 2.) Lorsqu'il parle de la foi en général, le saint Docteur ne fait aucune mention de l'autorité de l'Église, et beaucoup moins de celle du genre humain. L'autorité sacrée de l'Église, connue par la foi, sert à nous faire connaître les dogmes particuliers, lorsque nous possédons déjà la foi en général. C'est, si je puis m'exprimer de la sorte, une autorité domestique qui ne s'exerce que sur les membres de la famille. C'est pour cette raison que le même saint Docteur, dans son grand ouvrage contre les Gentils, n'emploie point l'autorité de l'Église, ni une autre autorité quelconque, excepté celle de la raison, pour leur prouver la vérité de la Religion chrétienne. Voulons-nous quelque chose de plus décisif encore? Les Apôtres eux-mêmes, prêchant la foi, n'ont employé pour se faire croire des Gentils, d'autres preuves que celle des prodiges, dont la raison individuelle était juge. « *Prædicaverunt* » *ubique, Domino cooperante, et sermonem con-* » *firmante sequentibus signis.* » (Marc. XVI. 20.) « *Contestante Deo signis et portentis, et variis* » *virtutibus, et Spiritûs Sancti distributionibus,* » *secundum suam voluntatem.* » (Hebr. II. 4.)

Jamais, que je sache, ils n'ont fait usage du grand argument de la raison générale.

L'Auteur, qui, en plusieurs endroits de son ouvrage, cherche à s'étayer de saint Thomas et de Suarez, croit les avoir trouvés ici en défaut. Le premier lui paraît inintelligible, et le second, selon lui, se contredit manifestement. Examinons ces griefs. Je conçois que si l'Auteur veut interpréter saint Thomas suivant la nouvelle doctrine, il doit le trouver presque partout obscur et souvent inintelligible. Mais ceux qui tiennent la doctrine que l'Auteur combat trouveront ce Docteur tout aussi clair dans le passage que nous allons examiner que dans tout le cours de ses ouvrages. Ce passage se trouve dans la seconde partie de sa Somme, (2. 2. *q.* 2. *art.* 9.) où saint Thomas se propose cette question : « *Utrùm credere sit meritorium.* » Suivant sa coutume, il commence par exposer les difficultés qui combattent le sentiment qu'il soutient. Voici celle qu'il se propose en troisième lieu.

« (1) *Ille qui assentit alicui rei, credendo, aut* » *habet causam sufficienter inducentem ipsum* » *ad credendum, aut non. Si habet sufficiens*

(1) « Ou celui qui donne un assentiment de foi à quelque » chose, a un motif suffisant de croire, ou il n'en a pas : s'il a » un motif suffisant, sa foi paraît n'avoir rien de méritoire, » puisqu'il n'est plus libre de croire ou de ne pas croire : s'il n'a » pas de motif suffisant, sa foi est un acte de légèreté, suivant » cette parole de l'Écriture : Celui qui est trop crédule est léger » de cœur. »

» *inductivum ad credendum, non videtur hoc* » *ei esse meritorium; quia non est ei jam liberum* » *credere et non credere. Si autem non habet* » *sufficiens inductivum ad credendum, levitatis* » *est credere, secundum illud* (Eccli. xix. 4.) qui » citò credit, levis est corde; *et sic non videtur* » *esse meritorium. Ergo credere, nullo modo est* » *meritorium.* »

Voici la réponse. (1)« *Ad tertium, dicendum* » *quod ille qui credit, habet sufficiens inductivum* » *ad credendum. Inducitur enim auctoritate* » *divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et,* » *quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis.* » *Unde non leviter credit. Tamen non habet* » *sufficiens inductivum ad sciendum : et ideo* » *non tollitur ratio meriti.* »

La pensée de saint Thomas, dans cette réponse, paraît à l'Auteur difficile à saisir. Il faut avouer que si la pensée de saint Thomas est que l'autorité du genre humain ou de la raison générale est le principe de foi, il est, non-seulement difficile, mais impossible de découvrir cette pensée dans le passage qu'on vient de lire :

(1) « A cette troisième objection, il faut dire que celui qui croit » a un motif suffisant qui le porte à croire : car il y est porté par » l'autorité de la doctrine divine confirmée par des miracles, » et, ce qui est encore plus efficace, par un mouvement intérieur » de Dieu qui l'invite à croire ; ainsi ce n'est point par légèreté » qu'il croit. Néanmoins ce motif n'est pas suffisant pour com- » prendre ou lui donner l'intelligence ou la science : et ainsi il y » a pour lui lieu de mériter. »

mais si la doctrine de ce saint Docteur est, comme je crois l'avoir démontré, bien différente de celle des nouveaux réformateurs, je ne vois plus de difficulté à saisir sa pensée, elle me paraît exprimée fort nettement. Toute la difficulté qu'éprouve l'Auteur vient donc uniquement de sa préoccupation, laquelle lui fait chercher ses propres pensées là où elles ne sont pas. Il nous donne une preuve manifeste de cette préoccupation dans sa traduction du texte de saint Thomas. Les mots *causa inducens ad credendum*, ou *inductivum ad credendum*, sont rendus par *principe de croyance*, tandis qu'ils signifient simplement *motif de croire*, ou *motif de crédibilité*, ce qui est fort différent. Voici en peu de mots l'objection que se propose saint Thomas : « Ou l'on a un motif suffisant de croire, ou l'on n'en a pas ; dans le premier cas, on ne croit pas librement, puisqu'on ne peut pas s'abstenir de croire ; dans le second, on a tort de croire : donc dans aucun cas la foi n'est méritoire. » Le saint Docteur répond que l'on a un motif suffisant de croire, et qu'ainsi on ne croit pas légèrement ; mais que le motif suffisant pour croire n'est pas suffisant pour donner la science de la vérité que l'on croit, et que par conséquent on croit librement, et il y a lieu au mérite. Il est difficile, je crois, de donner une réponse plus précise et plus claire. Elle ne peut paraître obscure qu'à ceux qui confondent la science avec

la foi, deux choses que saint Thomas, saint Augustin et tous les Théologiens distinguent soigneusement. La science est fondée sur l'évidence, la foi sur l'autorité. On ne peut refuser son assentiment à l'évidence, parce qu'elle agit immédiatement sur l'entendement, indépendamment de la volonté ; mais on peut le refuser à l'autorité, parce que l'autorité agit principalement sur la volonté qui peut refuser sa soumission à l'autorité la plus évidente et la plus légitime. L'autorité est un motif suffisant de foi, mais non de science, et voilà pourquoi la foi est libre, tandis que la science ne l'est pas. L'Auteur ne ferait-il pas mieux d'avouer avec candeur que saint Thomas n'avait aucune idée de la nouvelle doctrine qu'on voudrait introduire, et qu'il a raisonné dans des principes tout différens ?

On ne réussirait pas mieux à trouver en contradiction Suarez, De Lugo, et d'autres Théologiens qui ont parlé de la foi suivant une doctrine différente de celle que professe notre Auteur. Ils enseignent que les vérités qui sont l'objet de notre foi ne sont pas évidentes par rapport à nous, ce qui est incontestable. *Fides est argumentum non apparentium ;* c'est l'Apôtre qui le dit, et il ne peut y avoir qu'un sentiment sur ce point. Mais ils établissent aussi, dit l'Auteur, que *les motifs* de la foi doivent être évidemment croyables. L'Auteur a eu sans doute des distractions en lisant ces Théologiens, ou sa mémoire est

infidèle; car ils disent que les motifs de la foi doivent être *évidens* et que les objets de la foi doivent être évidemment croyables; en effet le mot *croyable* ne peut s'appliquer qu'aux objets de la foi, et non aux motifs, lesquels doivent être non-seulement *croyables*, mais certainement connus, pour que la foi soit possible. Mais y a-t-il donc contradiction à dire que les objets de notre foi ne peuvent pas être *évidens* par rapport à nous, mais qu'ils doivent être évidemment croyables? Pour qu'il y eût contradiction, il faudrait que les expressions *évidens* et *évidemment croyables* fussent synonymes, ce qui n'est pas. Il n'est point évident pour nous que Jésus-Christ soit présent dans la sainte Eucharistie; mais ce dogme de notre foi est évidemment croyable, puisqu'il est évident que l'autorité divine sur laquelle nous le croyons ne peut nous induire en erreur. On voit, par cet exemple, que le mot *évident* est appliqué au motif; et l'expression *évidemment croyables*, à l'objet même de notre foi. Le Psalmiste a bien dit: *Testimonia tua, Domine, credibilia facta sunt nimis.* Ces paroles ne désignent-elles pas une évidence de crédibilité? Mais voyons le raisonnement de l'Auteur. « Ces mêmes Théologiens, » dit-il, reconnaissent que si les objets de la foi » étaient évidens, la foi ne serait pas libre: » *l'évidence force la conviction.* (Suarez, de fide » disput. VI. sect. 8.) Mais pour être appliquée

» aux motifs de la foi, l'évidence ne perd pas cet
» ascendant irrésistible : elle force la conviction
» dans le second cas comme dans le premier. »
(*p.* 59.) Lorsqu'il arrive dans les écoles que quelqu'un fait un raisonnement de cette force, celui qui est chargé d'y répondre se contente de dire *concedo totum.* Il est assez surprenant que l'Auteur n'ait pas compris que, pour pouvoir tirer quelque conclusion de son raisonnement, il faudrait que dans les deux cas dont il parle l'objet de la conviction fût le même. Si l'objet de la foi était évident, on aurait la conviction de l'objet de la foi, et cette conviction forcée détruirait la foi qui suppose toujours un acte libre de notre volonté. Si le motif de la foi est évident, on a la conviction du motif de la foi; mais avec cette conviction l'on comprend très-bien que la foi peut subsister et être libre. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer que bien des personnes sont persuadées qu'elles doivent croire, sans avoir pour cela la foi. La raison en est que, l'objet de la foi restant obscur, l'acte de foi est une soumission de notre raison, laquelle dépend toujours de notre volonté; or, comme je l'ai déjà dit, quelque convaincus que nous soyons que nous devons obéir à l'autorité qui nous commande la foi, l'obéissance reste toujours en notre liberté.

Notre Seigneur donne ses œuvres pour motifs de la foi qu'il voulait qu'on eût en lui.

(1) « *Opera quæ ego facio in nomine Patris mei,* » *hæc testimonium perhibent de me.* (Joan. x. 25.) » *Si mihi non vultis credere, operibus credite.* » (ibid. 38.) Les œuvres de Notre Seigneur étaient donc les motifs de crédibilité qui devaient conduire les Juifs à la foi; or les œuvres du Sauveur opérées en présence de tout le peuple étaient des œuvres *évidentes;* tous ceux qui en étaient témoins avaient la conviction de ce motif de crédibilité, et pourtant tous n'avaient pas la foi. Plusieurs, il est vrai, frappés de ces prodiges évidens, croyaient en Jésus-Christ : *Multi crediderunt in nomine ejus, videntes signa ejus quæ faciebat.* (Joan. II. 23.) Mais plusieurs aussi, également convaincus de ces signes évidens, que ses plus grands ennemis ne pouvaient nier, restaient dans leur incrédulité. (2) « *Pontifices et* » *Pharisæi dicebant : Quid facimus, quia hic* » *homo multa signa facit?* » (Joan. XI. 47.) Et dans une autre occasion, en parlant des Apôtres: (3) « *Quid faciemus hominibus istis? quoniam qui-* » *dem notum signum factum est per eos omnibus*

(1) « Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent » témoignage de moi : si vous ne voulez pas me croire, croyez » du moins à ces œuvres. »

(2) « Les Pontifes et les Pharisiens disaient : Que ferons-nous? » car cet homme opère beaucoup de prodiges. »

(3) « Que ferons-nous de ces hommes? car le prodige qu'ils » ont opéré est connu de tous les habitans de Jérusalem ; il est » manifeste, et il nous est impossible de le nier. »

» *habitantibus Jerusalem : manifestum est, et non* » *possumus negare.* » (Act. IV. 16.) Pouvons-nous avoir une preuve plus frappante qu'on peut être forcé par l'évidence à admettre les motifs de crédibilité, et pourtant refuser de croire? Donc l'évidence des motifs de crédibilité n'empêche pas la liberté de la foi. [1]« *Pontifices et* » *Pharisæi*, dit saint Augustin, *sibi consulebant,* » *nec tamen dicebant, Credamus.* » (Tract. XLIX. in Joan.)

Prenons un exemple qui mette dans son jour la doctrine de saint Thomas, de Suarez, et, en général, celle que l'Auteur lui-même appelle *la doctrine de la Théologie Catholique* sur la théorie de la foi. Notre Seigneur ayant dit à un paralytique : *Vos péchés vous sont remis ;* les Scribes et les Pharisiens furent scandalisés de ces paroles, ils en murmurèrent intérieurement et dirent : « Qui est cet homme qui blasphème » ainsi? Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu » seul ? » Alors Jésus, répondant à leur pensée qu'ils n'avaient point manifestée extérieurement, pour les disposer par ce premier miracle à croire à ses paroles, leur reproche de s'être scandalisés sans raison ; puis il ajoute : [2]« *Ut autem sciatis* » *quia Filius hominis habet potestatem in terra*

(1) « Les Pontifes et les Pharisiens délibéraient sur ce qu'ils » avaient à faire, et ils ne disaient pas : Croyons.

(2) « Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur » la terre le pouvoir de remettre les péchés : Je vous le dis,

» *dimittendi peccata, (ait paralytico) Tibi dico,*
» *surge, tolle lectum tuum, et vade in domum*
» *tuam. Et confestim consurgens coram illis,*
» *tulit lectum in quo jacebat, et abiit in domum*
» *suam, magnificans Deum. Et stupor apprehen-*
» *dit omnes, et magnificabant Deum. Et repleti*
» *sunt timore, dicentes: Quia vidimus mirabilia*
» *hodie.* » (Luc. v. 24, 25, 26.) Ce que Jésus-Christ proposait en ce moment à la foi dès assistans était la rémission de ses péchés accordée au paralytique : *Vos péchés vous sont remis.* La preuve qu'il donne que ces paroles sont des paroles de vérité, et que le Fils de l'homme a véritablement sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, c'est le miracle éclatant qu'il fait à l'instant même. *Afin que vous sachiez*, dit-il, *que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, etc.* Ce miracle était donc le motif qui rendait croyable le pouvoir que le Sauveur s'attribuait de remettre les péchés. C'était ce que saint Thomas appelle [1] *Causam inducentem ad credendum*, ou *inductivum ad credendum.* Ce motif, joint à la grâce inté-

» (ajouta-t-il en s'adressant au paralytique,) levez-vous, em-
» portez votre lit, et allez à votre maison. Et aussitôt, se levant
» en leur présence, cet homme emporta le lit où il était couché,
» et s'en alla à sa maison, en glorifiant Dieu. Alors tous furent
» saisis d'étonnement, ils louèrent Dieu, et remplis de crainte
» ils dirent : Nous avons vu aujourd'hui des choses merveilleuses. »

(1) « Une cause portant à croire, un motif de croire. »

rieure qui excitait la volonté, était très-suffisant pour que l'on pût croire, et ceux qui crurent sur ce motif ne crurent pas légèrement; mais il n'était pas suffisant pour donner la science, ou une connaissance certaine, car le pouvoir qu'avait Jésus-Christ de remettre les péchés n'en restait pas moins un pouvoir secret que les hommes ne pouvaient que croire sur sa parole, et par conséquent il ne forçait pas l'assentiment; donc cet assentiment, ou l'acte de foi, était libre. C'est-à-dire, que le miracle rendait le pouvoir que Jésus-Christ s'attribuait de remettre les péchés évidemment croyable, mais ne le rendait pas évident. La seule chose qu'il y eût d'évidente, était le miracle même. Tous ceux qui étaient présens le crurent forcément, et en eurent la certitude sans le secours de la raison générale; mais quoique tous crussent le miracle, tous ne crurent pas la vérité attestée par le miracle, parce que cette vérité, objet de la foi, quoique évidemment croyable, n'était pas évidente, et qu'il dépendait de la volonté de ceux qui furent témoins du miracle de résister à la grâce intérieure qui accompagnait ce signe extérieur, et d'arrêter l'assentiment de l'entendement.

Il n'y a donc aucune contradiction à dire que l'objet de la foi ne peut pas être évident, mais que le motif qui porte à croire peut et doit être évident, ainsi que Suarez l'enseigne à

l'endroit cité par l'Auteur : [1] « *Existimo nullum* » *hominem præbere verum et perfectum assen-* » *sum fidei christianæ, nisì priùs aliquo modo* » *assequatur vel participet hanc evidentiam cre-* » *dibilitatis.* » (de Fide, disput. 4. sect. 5.) Il ne s'éloigne pas en cela de la doctrine de saint Thomas qui a dit : *Non crederet, nisì videret ea esse credenda;* ni de celle de saint Augustin qui a dit : [2] « *Nisì aliquid intelligat, nemo* » *potest credere in Deum.* » C'est donc bien gratuitement que l'Auteur suppose les Théologiens dans un grand embarras. Jamais ils ne se sont doutés de cet embarras. Ils ont cru au contraire, et je crois comme eux, que leurs raisonnemens étaient concluans et sans réplique. Mais remarquons, en passant, qu'en essayant de trouver en défaut saint Thomas et Suarez, l'Auteur fait involontairement l'aveu que ce n'est pas aux seuls Théologiens modernes qu'il en veut, et que ceux qu'il appelle Cartésiens ne sont pas les seuls dont les idées ne s'accordent pas avec les siennes; car Suarez n'était pas plus Cartésien que saint Thomas. Lorsque ce grand Théologien mourut, Descartes n'avait guère que vingt ans, et ne pouvait pas être une autorité capable d'en im-

(1) « Je pense que personne ne donne un assentiment véritable » et parfait à la foi chrétienne, s'il ne parvient auparavant en » quelque manière à cette évidence de crédibilité. »

(2) « Personne ne peut croire en Dieu sans comprendre quel- » que chose. »

poser à un homme consommé dans l'étude de la Théologie.

Il ne sera peut-être pas hors de propos de montrer en peu de mots, pour l'instruction de ceux qui parlent de ces sortes de choses sans en avoir une connaissance suffisante, comment les Théologiens Catholiques entendent cette évidence de crédibilité qu'ils disent être nécessaire pour parvenir à la foi.

La Révélation est un fait; elle peut, par conséquent, et doit être prouvée comme les autres faits, et nous pouvons en acquérir la certitude de la même manière. Si le témoignage des hommes est le moyen qui donne cette certitude à ceux qui n'ont pas été témoins du fait, la raison n'admet pas ce témoignage aveuglément; elle examine la nature et la force des témoignages, et elle ne croit que lorsqu'elle est convaincue qu'elle doit croire. Jésus-Christ appuyait sa mission sur les prophéties et sur les miracles qu'il opérait publiquement, sous les yeux de ses ennemis comme sous ceux de ses Disciples. Jamais, du moins autant que je le puis savoir, il n'en a appelé à la raison universelle, au consentement commun du genre humain, mais fréquemment aux prophéties et plus souvent encore à ses œuvres. Les livres qui contenaient les prophéties étaient entre les mains des Juifs; et quelques-uns de ces divins oracles étaient si clairs, si précis, que chacun pouvait

juger de leur accomplissement : les miracles parlaient aux yeux et convainquaient toutes les raisons particulières. Tous ceux qui *voulaient* croire en lui croyaient très-raisonnablement, puisqu'ils avaient un motif suffisant de croire; et ils croyaient très-librement, puisque beaucoup d'autres qui avaient le même motif de croire refusaient leur assentiment. Ce motif était précisément celui qu'apporte saint Thomas, *la parole de Dieu attestée par les prophéties et par les miracles*. Aujourd'hui, les miracles de Jésus-Christ et de ses Apôtres n'ont plus pour nous la même évidence qu'ils avaient pour ceux qui en furent témoins; plusieurs même de ces miracles qui, pour les témoins, étaient seulement des motifs de croire sont devenus pour nous des objets de foi; mais les motifs qui nous les font croire ont aussi leur évidence. D'abord, nous avons aussi en main les livres qui contiennent les prophéties auxquelles le Sauveur renvoyait les Juifs, et puis encore les livres qui rapportent les miracles opérés par le Sauveur et par ses Disciples. Ces livres, abstraction faite de leur autorité divine que nous ne connaissons que par la foi, ont une autorité, que je dirai humaine et naturelle. Ce sont des histoires authentiques dont je puis juger de la même manière que je juge de toute autre histoire. Or si j'entreprends cet examen, je trouve que l'histoire dite de l'Ancien Testament, et celle connue sous le nom d'Évangile,

réunissent au plus haut degré toutes les qualités qui rendent une histoire digne de foi. Si donc je puis croire raisonnablement que César a existé, qu'il a conquis les Gaules, vaincu Pompée, etc. j'ai encore plus de raisons de croire l'existence de Jésus-Christ et les faits rapportés dans l'Évangile, qui est une histoire plus digne de foi que celle de César ou que toute autre histoire profane quelconque. L'Évangile me donne donc une certitude d'une espèce différente de celle qu'avaient les témoins des faits, mais pourtant une vraie certitude des miracles par lesquels Jésus-Christ prouvait sa mission et sa divinité. Donc ces miracles joints aux prophéties sont pour moi, comme pour les témoins des faits et des événemens, un motif évident qui me porte à croire en Jésus-Christ, à croire, dis-je, raisonnablement et librement: raisonnablement, puisque rien n'est plus raisonnable que de se rendre à de bonnes preuves ; librement, puisque je sens très-bien qu'il est en mon pouvoir de refuser mon assentiment, et que beaucoup d'autres, ayant les mêmes preuves que moi, le refusent effectivement.

S'il en est ainsi, me dira-t-on, votre foi est donc fondée sur votre jugement individuel? — Expliquons-nous ; car j'ai souvent eu lieu de remarquer que les difficultés proposées par nos nouveaux Docteurs ont pour fondement ordinaire quelque expression équivoque. Que pré-

tendez-vous dire, lorsque vous avancez que ma foi, expliquée ainsi que je viens de le faire, repose sur mon jugement individuel ? Prétendez-vous seulement qu'il suit de l'explication que j'ai donnée que ma foi est précédée d'un jugement individuel, d'après lequel ma volonté se détermine ? Je ne le nierai assurément pas. Je dirai, au contraire, qu'il faut bien de toute nécessité que la chose soit ainsi. En effet, ma foi est individuelle, elle est libre ; or peut-on concevoir un acte individuel libre qui ne soit pas précédé d'un jugement individuel ? Voulez-vous dire de plus que, dans ce cas, mon jugement est le principe ou le motif de ma foi ? Je le nie absolument. Le jugement certain que je porte me conduit à la foi, en ce sens seulement que c'est un préliminaire nécessaire à ma foi ; mais il n'en est pas le motif nécessaire, il peut exister sans que la foi existe en moi. L'acte de foi est un acte subséquent qu'il est en mon pouvoir de faire ou de ne pas faire, et qui, si je le fais, a un motif tout autre que celui de mon jugement. Il est bien singulier qu'il faille expliquer à des Théologiens la différence qui existe entre un préliminaire nécessaire à la foi et le motif de la foi. Essayons toutefois, puisque cela est nécessaire, de nous faire entendre. Pour que je puisse croire quelque chose sur votre parole, il faut bien que je sache que vous avez parlé, c'est là le préliminaire nécessaire ;

mais pour que je croie en effet à votre parole, pour que j'aie foi en vous, il faut de plus que j'aie l'assurance que vous dites la vérité, et encore la volonté de vous croire. La certitude du miracle qui me porte à croire, loin d'être le motif de ma foi, n'est que la moindre partie de ce qui me détermine à croire. Celui qui croit, dit saint Thomas, est conduit à la foi par les miracles qui attestent la parole divine, et *plus encore* par le mouvement intérieur de la grâce qui l'attire. (1) « *Inducitur auctoritate » divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, et, quod » plus est, interiori instinctu Dei invitantis.* » Le miracle est le sceau extérieur que Dieu donne à sa parole, pour que nous en soyons assurés; et cette certitude que nous donne le miracle serait insuffisante pour nous conduire à la foi, si Dieu n'y joignait l'impulsion encore plus puissante de sa grâce intérieure. Mais l'homme pouvant résister à la grâce intérieure, il est clair qu'en tout cela on ne trouve encore qu'un préliminaire qui est nécessaire à la foi, mais qui ne la constitue pas. Pour l'acte de foi, il faut de plus que la volonté, toujours aidée de la grâce, commande à l'entendement, éclairé d'une lumière surnaturelle, de donner son assentiment aux vérités proposées, assentiment qui tire toute sa certitude du principe surnaturel

(1) « Il y est conduit par l'autorité divine prouvée par des » miracles, et ce qui est plus, par l'inspiration intérieure de » Dieu qui l'invite. »

qui le produit. (1) « *Nonne cor nostrum ardens* » *erat in nobis dum loqueretur in via, et ape-* » *riret nobis Scripturas ?* » (Luc. xxiv. 32.) (2) « *Et quædam mulier, nomine Lydia..... au-* » *divit : cujus Dominus aperuit cor intendere* » *his quæ dicebantur a Paulo.* » (Act. xvi. 14.)

Voilà la doctrine Catholique, telle du moins qu'elle a été connue de saint Thomas et de tous les Théologiens qui ont parlé de la théorie de la foi ; ils ne s'en sont jamais formé une autre idée. On voit, par cette simple exposition, que les accusations de proclamer l'infaillibilité, la souveraineté, l'indépendance de la raison individuelle, prodiguées aux Théologiens qui professent cette doctrine, ne sont que des déclamations indécentes et sans fondement. La raison individuelle, (et nous ne connaissons pas de raison qui ne soit pas individuelle,) en tant qu'existante et agissante, n'est point infaillible, puisqu'elle ne peut pas avoir toute certitude, et que les passions auxquelles l'homme est sujet peuvent souvent l'égarer ; mais elle peut et doit avoir quelque certitude, autrement, elle ne serait pas raison. Elle n'est point souveraine, puisque Dieu lui commande et qu'elle doit obéir. Elle

(1) « Notre cœur n'était-il pas tout enflammé, tandis qu'il » nous parlait dans le chemin et qu'il nous expliquait les » Écritures? »

(2) « Une femme nommée Lydie l'entendit aussi, et le Seigneur » ouvrit son cœur pour le rendre docile aux paroles de Paul. »

n'est point indépendante, si ce n'est en ce sens qu'elle est libre et peut se révolter. Il est de la nature de l'être libre de pouvoir refuser sa soumission, et dire, *Non serviam ;* mais pour qu'il soit dépendant, il suffit que ce soit pour lui un devoir de se soumettre, et qu'en refusant de se soumettre il mérite de perdre cette liberté dont il abuse.

L'Auteur, dans son système, arrange toutes choses avec la plus grande facilité. « Il n'y a pas » même, dit-il, lieu à difficulté.... D'une part, » l'acte par lequel l'homme soumet sa raison » à l'autorité de la raison générale n'est que » l'adhésion à la raison humaine élevée à sa plus » haute puissance, par conséquent à la plus » haute certitude *si la certitude existe pour la* » *raison humaine. D'autre part, cet acte reste* » *essentiellement libre; car c'est l'évidence seule* » *qui force la conviction.* Or, cette soumission à » l'autorité de la raison générale n'est pas fon» dée sur un jugement évident, par lequel l'in» dividu prononcerait que la raison générale est » infaillible; notre esprit ne peut démontrer au» cun rapport nécessaire, absolu, entre l'idée » de la raison humaine et celle d'infaillibilité, » parce qu'au fond, dans aucun système quel» conque, il ne peut se démontrer la certitude. (*page* 90.)

Ce passage me paraît dire plus que l'Auteur ne voulait. Ces mots, échappés à la plume de

l'écrivain, *si la certitude existe pour la raison humaine*, expriment naïvement le triste résultat de ce système désastreux, qui nous conduit à une incertitude complète et totale. En effet, une raison qui ne trouve en elle-même aucune vérité, aucune certitude, pas même celle de sa propre existence, où cherchera-t-elle la vérité, la certitude ? comment saura-t-elle qu'elle doit la chercher ? comment s'assurera-t-elle de la réalité de ses efforts ? Elle entend, ou croit entendre parler d'une raison générale infaillible, dont on lui fait une espèce de divinité ; mais, en supposant que cette raison générale existe et qu'elle veuille l'instruire, comment recevra-t-elle ses leçons ? comment sera-t-elle assurée qu'elle les a reçues et qu'elle les comprend ? Cette raison générale, dis-je, on en fait un Dieu, puisqu'on lui attribue l'infaillibilité, qui est une des perfections de la divinité, perfection incommunicable comme la divinité elle-même ; mais c'est un Dieu qui ne peut faire entendre sa voix immédiatement à ma raison, il ne parle qu'à mes sens, de manière que ses leçons infaillibles me sont transmises par des sens trompeurs. Et voilà ce qu'on me présente comme principe de certitude ! En vérité, je crois rêver. On ne se démontre pas la certitude. — Mais il faut donc qu'on la voie ou qu'on la sente ; car ce qui ne peut ni se démontrer, ni se voir, ni se sentir, n'est pas une vérité, mais une chi-

mère. On la suppose, dit-on. — Mais l'erreur est tout aussi susceptible de supposition que la vérité, et une supposition ne sera jamais un principe de certitude. On la croit. — Mais il y a des croyances fausses, comme il y en a de vraies, et nous avons besoin d'une règle pour distinguer les unes des autres.

Cette soumission à l'autorité de la raison générale n'est pas fondée sur un jugement évident. — Oh ! ceci est incontestable. Reste à savoir si elle est fondée sur un jugement prudent. Cette condition est également nécessaire ; car si notre foi doit être libre, elle doit aussi être raisonnable et prudente, et il est écrit : *Qui credit citò, levis corde est.* Or comment le jugement, qui me conduirait à soumettre ma raison à la raison générale comme à une autorité infaillible, pourrait-il être un jugement prudent ? Qu'est-ce que cette raison générale ? Mettant de côté tout ce qui n'est que verbiage, il est clair que l'être de raison qu'on appelle *raison générale* ne peut être que le consentement des raisons particulières, c'est-à-dire, de ces raisons qu'on dit pouvoir se tromper en tout et toujours. Or comment puis-je juger prudemment que le consentement ou l'accord de raisons absolument et essentiellement incapables de certitude puisse être un principe et l'unique principe de certitude ? Non-seulement un tel jugement ne serait pas fondé sur l'évidence, mais il me paraît

qu'il serait porté contre l'évidence. Quant à moi, je me déclare incapable de le former.

« L'homme, dit l'Auteur, n'est conduit à » soumettre sa raison faillible à l'autorité de la » raison générale, qu'autant qu'il *veut* connaî- « tre certainement la vérité. » Autre mystère. La volonté est une faculté aveugle qui ne peut agir qu'autant qu'elle est guidée par l'entendement. C'est un axiome reçu : Tout désir suppose quelque connaissance; *Ignoti nulla cupido.* Ainsi, pour que l'homme puisse désirer, et, à plus forte raison, pour qu'il puisse vouloir connaître la vérité, il faut qu'il sache qu'il existe une vérité et qu'il ne la connaît pas; et pour qu'à raison de cette volonté de connaître la vérité il se soumette à l'autorité de la raison générale, il faut qu'il sache de plus que la raison générale peut lui faire connaître certainement la vérité; or ne serait-ce pas là connaître déjà plusieurs vérités? Il les connaît, dira quelqu'un, mais il n'en a pas la certitude. — Écoutez donc votre maître : *Etre incertain si l'on connaît, c'est ne pas connaître; le doute n'est qu'une ignorance aperçue.* (Essai, t. II. p. 4.) Vous le voyez, toute connaissance suppose la certitude. *La certitude est la base de la raison.* (ibid.) Or prenez-vous-y comme vous voudrez, vous ne rendrez jamais concevable qu'un être qui n'a pas en lui-même la connaissance certaine de ses affections intimes, puisse,

par des moyens extérieurs qu'il connaît encore moins, acquérir la certitude.

Il est plaisant d'entendre l'Auteur nous donner, dans son système, l'explication de la nécessité de la grâce pour la foi. « Voilà, dit-il, » pour le dire en passant, ce qui nous explique » pourquoi la grâce est nécessaire, même pour » le *commencement* de la foi, ainsi que l'Église » l'a défini contre les semi-Pélagiens. C'est parce » que l'acte primitif de foi renferme une *vo-* » *lonté* droite ou conforme à l'ordre, tandis que, » par suite de la corruption de la nature hu- » maine, notre volonté est originairement per- » verse. » (*p.* 92.) Je ne crois pas que la nécessité de la grâce, que niaient les semi-Pélagiens et que l'Église a définie, regardât la foi à l'autorité de la raison générale. Comme cette *foi* ne paraît pas nécessaire au salut, je pense qu'on peut l'avoir sans qn'il soit besoin pour cela de la grâce. Je suis du moins très-certain qu'on ne serait pas hérétique, pour nier que la grâce soit nécessaire pour *le commencement de la foi* à la raison générale. On ne le serait même pas quand on aurait le malheur de n'avoir pas cette foi. Ce n'est pas non plus, je pense, en étudiant la doctrine Catholique que M. G. s'est persuadé que la nécessité de la grâce est une suite de la corruption de la nature humaine et de la perversité originaire de notre volonté. S'il avait mieux étudié cette doctrine sainte,

il aurait su 1° que la volonté d'Adam était *droite*, et que pourtant, même avant son péché, la grâce lui était nécessaire pour faire un acte de foi ; 2° que la grâce est nécessaire, non-seulement pour mouvoir la volonté, mais aussi pour éclairer l'entendement ; 3° enfin, que la nécessité de la grâce pour l'acte de foi est fondée sur ce que cet acte est un acte *surnaturel*, c'est-à-dire, un acte qui est au-dessus des forces de notre nature, et qui demande par conséquent un secours divin du même ordre surnaturel. Ce ne sont pas les Cartésiens qui enseignent cette doctrine, c'est l'Église elle-même dans ses Conciles, dans ses Catéchismes, dans les Livres *approuvés* de ses Pères et de ses Docteurs.

Je ne m'arrête pas à réfuter plusieurs autres raisonnemens de l'Auteur, qui portent tous sur des notions fausses ou inexactes. J'y ai répondu d'avance par les principes que j'ai établis. J'en viens à sa conclusion. Il résume la doctrine qu'il a exposée, dans ce chapitre, et la réduit à deux principes : « 1° Le principe de foi réside » dans l'autorité. 2° Le principe de certitude est » identique au principe de foi. La première de » ces propositions n'est que l'expression de la » doctrine théologique sur la foi..... Mais cette » première proposition ne peut être vraie, sans » que la seconde le soit aussi. » (*p.* 96.)

Comme l'Auteur prend souvent les mots dans

une acception éloignée de l'acception commune, nous ne pouvons adopter ses propositions, lors même qu'elles présentent un sens vrai, sans une explication. Voyons donc dans quel sens la première de ces propositions peut être regardée comme l'expression de la doctrine des Théologiens sur la foi.

Les Théologiens Catholiques distinguent deux sortes de foi, la foi divine et la foi humaine, et par conséquent aussi deux principes ou fondemens de la foi. La foi divine est fondée sur le témoignage de Dieu, témoignage essentiellement infaillible, et, par conséquent, la foi qui repose sur ce fondement donne une certitude complète. La foi humaine est fondée sur le témoignage des hommes, témoignage faillible de sa nature, et auquel nous ne pouvons nous fier aveuglément et sans garantie. Ce témoignage peut induire et induit souvent en erreur, quand on n'use pas des précautions que la raison prescrit. Mais il arrive quelquefois qu'il est revêtu de conditions qui excluent tout péril d'erreur, et alors on peut s'y fier avec assurance. Il s'ensuit de là que le principe de la certitude que donne la foi divine réside dans le témoignage de Dieu, parce que ce témoignage n'est autre que celui de la vérité même, qui ne peut jamais nous induire en erreur; mais que le principe de la certitude que donne quelquefois le témoignage des hommes ne réside pas dans le témoi-

gnage même, puisque ce témoignage est faillible de sa nature, et que c'est à notre raison de distinguer quand nous pouvons et quand nous ne pouvons pas nous y fier.

J'ajoute que par le mot *autorité* les Théologiens n'entendent pas du tout la même chose que l'Auteur : celui-ci, par *autorité*, entend constamment *la raison humaine*, la *raison générale*, et ces deux expressions dans sa bouche signifient une même chose. Or les Théologiens savent fort bien ce que c'est que la raison humaine, comme ils savent ce que c'est que l'ame humaine, le corps humain ; mais l'expression de raison générale paraît tout aussi dénuée de sens que le seraient les expressions d'ame générale, de corps général. Raison humaine, ame humaine, corps humain, ne signifient et ne peuvent signifier autre chose que raison de l'homme, ame de l'homme, corps de l'homme ; et tout cela est *individuel*, tout cela ne peut exister, ne peut avoir d'attribut quelconque qu'individuellement. Lorsqu'on dit que l'ame humaine est spirituelle, raisonnable, immortelle, cela veut dire que dans chaque homme elle a ces qualités. On dit bien *la volonté générale*, mais cette expression, qui n'est pas du tout synonyme de volonté humaine, signifie seulement l'uniformité des volontés individuelles ; et dans ce même sens on peut dire aussi, un jugement général, un consentement général.

Prétendre qu'un jugement n'est certain qu'autant que c'est le jugement général, est tout aussi absurde que de prétendre qu'une volonté n'est certainement bonne qu'autant qu'elle est la volonté générale. La parité est exacte, puisque la volonté individuelle est tout aussi défectible que l'entendement individuel; et ceux qui donnent le consentement général pour principe de certitude, n'ont qu'une conséquence à tirer pour donner la volonté générale, *la volonté du peuple*, pour principe de rectitude.

De plus, les Théologiens enseignent que la foi humaine n'a pour objet que les faits, lesquels ne peuvent être attestés que par les témoignages de ceux qui y ont été présens; témoignages qui n'ont rien de commun avec ce que l'Auteur appelle raison générale, puisqu'ils sont uniquement fondés sur les sens d'un nombre de témoins plus ou moins grand, mais toujours très-petit et tout-à-fait insignifiant en comparaison de la masse du genre humain. Ces Théologiens reconnaissent l'existence d'une foule d'autres vérités qui ne peuvent s'attester par les sens, et qui par conséquent ne pourraient être prouvées par cette autorité humaine qu'ils admettent pour les faits. Il est donc évident 1° que les Théologiens Catholiques et l'Auteur n'entendent pas une même chose par autorité; 2° que les Théologiens Catholiques ne reconnaissent un principe de certitude dans

l'autorité qui est le fondement de la foi, que lorsqu'il s'agit d'autorité divine et de foi divine. L'Auteur ne citera pas un Théologien qui ait donné pour fondement de la foi divine l'autorité du genre humain ou de la raison générale.

Maintenant, je vais montrer que, dans cette explication, je ne me suis pas écarté de la doctrine des saints Docteurs, à laquelle je tiens beaucoup plus qu'à celle de Descartes. Saint Augustin a dit : *Quod credimus debemus auctoritati :* Nos croyances, nous les devons à l'autorité. Mais il parle en général des croyances, et il convient qu'il y en a de vraies et de fausses, de certaines et d'incertaines. Toutes ont leur fondement dans l'autorité, mais toutes n'ont pas une égale solidité. Or à qui appartient-il de juger de la solidité des croyances, ou du fondement sur lequel elles reposent ? sera-ce encore à l'autorité, et faudra-t-il avoir la foi de la foi ? Mais alors il y aura évidemment pétition de principe ; car enfin il restera toujours à décider si l'autorité sur laquelle nous croyons est telle qu'elle puisse nous donner la certitude ; et pour ne pas nous mettre à reculons à l'infini, comme dit Montaigne, il faudra bien sortir de l'autorité, et trouver un principe qui ne soit pas l'autorité et qui juge quelle foi mérite l'autorité. Il y a, dit saint Augustin, en nous trois choses qui ont de l'affinité et qu'il faut soigneusement distinguer. « *Tria sunt velut finitima sibimet in*

» *animis hominum distinctione dignissima, in-* » *telligere, credere, opinari. Quæ si per se* » *ipsa considerentur, primum semper sinè vi-* » *tio est, secundum aliquando cum vitio, ter-* » *tium nunquam sinè vitio.* » (De utilit. credendi, n° 25.) L'*intelligence* est toujours sans défaut, car elle est l'intuition de la vérité, et par conséquent elle exclut toute crainte d'erreur. L'*opinion* n'est jamais sans défaut, car elle est toujours accompagnée de la crainte d'erreur, *cum formidine oppositi*, dit saint Thomas. La *foi* tient le milieu : elle peut être ou n'être pas accompagnée de la crainte d'erreur, parce que l'autorité sur laquelle elle est fondée peut être une autorité faillible ou une autorité infaillible. A qui donc appartiendra-t-il de nous rassurer, sinon à l'*intelligence* qui est toujours sans défaut, qui n'est pas compatible avec l'erreur? Je puis avoir des opinions fausses, je puis avoir des croyances fausses, mais je ne puis avoir une intelligence fausse, ou comprendre ce qui n'est pas. C'est donc à mon intelligence à régler ma foi et mes opinions. C'est-à-dire, qu'il faut que je sache certainement que l'autorité sur laquelle je crois ne peut m'induire en erreur; autrement, je n'aurai point cette foi qui donne la certitude; mais j'aurai une foi imprudente, ou du moins une foi sujette à l'erreur. L'Auteur dira sans doute que c'est là soumettre sa foi à un jugement individuel, que

c'est la doctrine du Cartésianisme. Je l'ignore; mais je sais que telle est incontestablement la doctrine de saint Thomas et de saint Augustin. (1) « *Non crederet, nisi videret ea esse credenda.* (S. Th.) (2) « *Nisi aliquid intelligat, nemo potest credere in Deum.* » (S. Aug.) (3) « *Auctoritatem ratio penitus non deserit, cùm consideratur cui sit credendum.* » (id.)

Passons à la seconde proposition de l'Auteur, *le principe de certitude est identique au principe de foi;* et voyons premièrement si cette proposition est vraie; ensuite si, comme le prétend l'Auteur, sa vérité est une conséquence nécessaire de la vérité de la première proposition qui place le principe de foi dans l'autorité.

La proposition qui affirme l'identité du principe de foi et du principe de certitude ne peut être tenue pour vraie, à moins que l'on ne regarde comme vraies ces deux autres propositions: 1° *Toute foi est certaine;* 2° *Toutes les vérités appartiennent à la foi ou sont des vérités de foi.* Car il est clair que s'il y a une foi qui ne soit pas certaine, le principe de cette foi ne sera pas un principe de certitude; et que, s'il y a des vérités qui n'appartiennent pas à la foi, la certitude de

(1) « Il ne croirait pas, s'il ne voyait pas qu'il faut croire. »

(2) « Pour croire en Dieu, il faut comprendre quelque chose. »

(3) « La raison agit ainsi que l'autorité, quand on considère » à qui l'on doit ajouter foi. »

ces vérités ne sera pas une certitude de foi, et par conséquent n'aura pas pour principe le principe de foi. L'Auteur de l'*Essai* a bien senti que ses principes l'entraînaient nécessairement à n'admettre d'autre certitude que celle de la foi; *Il n'y a de certain*, dit-il, *que ce qui est de foi*. Mais telle n'est pas la doctrine Catholique; elle rejette les deux propositions qui sont une conséquence nécessaire de l'assertion de l'Auteur, et enseigne : 1° Qu'il n'y a de foi absolument certaine que la foi divine; 2° qu'il y a une foule de vérités qui ne sont pas des vérités de foi, et dont par conséquent nous avons la certitude indépendamment de la foi. Donc la seconde proposition de l'Auteur, affirmant l'identité du principe de foi et du principe de certitude, est contraire à la doctrine Catholique, et ne peut pas être une dépendance de la première reconnue vraie dans le sens que j'ai expliqué.

Voici le raisonnement de l'Auteur pour prouver son assertion : « Si le principe de foi était » différent du principe de certitude, l'homme » ne pourrait parvenir à la foi qu'en partant » d'abord du principe de certitude, pour en con» clure, par voie de raisonnement, la vérité du » principe de foi : d'où il résulterait toujours » que la foi aurait son unique base dans le rai» sonnement, et non dans l'autorité. » Il est assez difficile de saisir la force de ce raisonnement, et j'avoue que j'ai fait de vains efforts pour y

parvenir. Je vois seulement que, s'il prouvait quelque chose, ce que je ne crois pas, ce serait seulement que le principe de la certitude de la foi doit être identique au principe de foi, ce qu'on admettra sans difficulté, pourvu qu'on l'entende de la foi certaine ou divine. Resteront toujours les vérités qui ne sont pas de foi divine, et dont par conséquent la certitude doit s'obtenir par un principe qui n'est pas le principe de foi. Mais, sans m'arrêter à discuter un raisonnement obscur et qui ne saurait être concluant, je me permettrai de demander à l'Auteur si toute autorité est un principe de certitude. S'il répond affirmativement, il s'ensuivra que celui qui croit sur l'autorité de Mahomet aura la certitude, tout comme celui qui croit sur l'autorité de Jésus-Christ. S'il avoue que toutes les autorités ne sont pas égales et qu'il y en a qui peuvent nous conduire à l'erreur, j'en conclurai que je dois donc distinguer entre autorité et autorité, et examiner quelle est celle qui peut me donner la certitude. Or, pour faire cet examen, je dois partir d'un principe qui ne sera pas celui d'autorité. S'il me répond que l'autorité en qui seule réside le principe de foi et de certitude est le consentement commun, je n'en serai guère plus avancé; je demanderai de nouveau comment je puis m'assurer que le consentement commun est en faveur de Jésus-Christ plutôt qu'en faveur de Mahomet.

Si je compte les voix, et si le consentement commun est la règle, il faut bien les compter, je ne sais de quel côté sera le plus grand nombre, peut-être se trouvera-t-il quelques millions d'individus de plus d'un côté que de l'autre; mais qu'est-ce que cela fait, puisque peut-être plus de la moitié des habitans de la terre ne croit ni à l'un ni à l'autre, et que par conséquent, il n'y a pas, à proprement parler, de consentement commun ? Il est vrai qu'un homme de grand talent a écrit des livres pour prouver que, dans tous les temps, tous les peuples ont cru les vérités fondamentales du Christianisme. Cela peut être, et j'aimerais à me le persuader; mais je n'en saisis pas bien les preuves. L'autorité de cet écrivain est grande sans doute; mais, après tout, l'autorité d'un grand homme n'est jamais que l'autorité d'un homme, et j'aurais besoin d'une garantie de la solidité de ses raisonnemens, d'autant plus qu'il y a bien des personnes qui ne les trouvent pas concluans.

Je ne dois pas dissimuler qu'un autre écrivain, d'un talent moins brillant, mais pourtant homme de beaucoup d'esprit, a composé un ouvrage qui passe pour classique parmi les défenseurs de nouveau système. C'est un livre élémentaire, un catéchisme. Je l'ai lu avec beaucoup d'attention, espérant d'y rencontrer des notions claires et précises. Effectivement j'y ai trouvé que « Le sens commun est le sens ou

» sentiment commun à tous les hommes, ou » du moins au plus grand nombre; » (*ch.* II.) que « Dans tous les lieux, dans tous les temps, tous » les peuples ont reconnu et suivi la règle du sens » commun; » (*ch.* VIII.) que « La règle des Ca- » tholiques est de croire ce qui a été cru en tous » lieux, en tout temps et par tous. » (*ch.* XVII.) Voilà qui paraît clair et sans ambiguité, il ne peut y avoir aucune difficulté à connaître ce qui est cru en tous lieux et de tout le monde. Cette facilité m'a charmé. Une seule observation s'est d'abord présentée à mon esprit : si, me suis-je dit, la règle des Catholiques est de croire ce qui a été cru en tous lieux, en tout temps et par tous, ils ne croient ni plus ni moins que ce qui a toujours été cru et qui l'est encore aujourd'hui en tous les lieux, par tous les hommes; car, s'ils croyaient plus ou moins, ils croiraient sans règle ou contre leur règle; et comme c'est la croyance qui fait le Catholique, il s'ensuit que tous les hommes, passés et présens, ont été et sont Catholiques. Cette conséquence qui me semblait bien déduite m'a un peu étonné, cependant comme elle n'a rien que de consolant, je ne m'en suis pas effrayé. Mais je suis bientôt retombé dans mes perplexités. L'Auteur dit que les Philosophes n'ont pas toujours suivi le sens commun. Je m'en doutais bien; ce sont des extravagans sans conséquence. Tous les Philosophes réunis ne formeraient

sûrement pas la millionième partie du genre humain ; et quand il s'agit du consentement commun, on n'a besoin que de compter les voix. Mais l'Auteur ne s'en tient pas là : il se demande (ch. XIV.) s'il y a encore d'autres hommes qui ne prennent pas le sens commun pour règle de leurs croyances, et il répond : « Oui, » il y en a d'autres : ce sont les Mahométans et » les Hérétiques. » Ceci devient sérieux ; voilà une grande restriction au consentement commun. Ce qui a été cru en tout temps, qui est encore cru aujourd'hui *en tous lieux et par tous*, n'est cru ni par les Mahométans, ni par les Hérétiques. Je pense bien que, sans les calomnier, on peut en dire autant des Idolâtres et même des Juifs, car ni les uns ni les autres ne passent pour avoir la même règle de foi que les Catholiques. Je pourrais encore ajouter les personnes faibles d'esprit que l'Auteur du Catéchisme assimile aux Mahométans et aux Hérétiques ; et cette classe doit être nombreuse, même parmi les Catholiques, surtout si on y comprend, comme cela paraît raisonnable, tous ceux qui n'adoptent pas le nouveau système. Mais pour ne pas être accusé d'exagération, je m'en tiens à ce qui est accordé expressément et à ce qui ne peut pas être nié, et je dis : Les Mahométans, les Hérétiques, les Idolâtres et les Juifs ne prennent pas pour règle de leurs croyances le sentiment commun ; donc

plus des trois quarts, peut-être plus des sept huitièmes du genre humain ne croient pas *ce qui a été cru en tout temps, en tous lieux et par tous*, ne reconnaissent pas, ne suivent pas *la règle qui a été reconnue et suivie dans tous les temps, dans tous les lieux et par tous les peuples.* Oh ! pour le coup, je m'y perds et ne sais plus que penser de ce sentiment commun, qui est le sentiment de tous, ou du plus grand nombre, et qui est contredit par les sept huitièmes du genre humain. Voilà ce qu'on me présente comme une autorité infaillible, comme le principe de certitude. La raison générale, dit-on, voilà notre guide : c'est fort bien, mais, si cette raison générale ne se trouve nulle part, si elle est méconnue par les sept huitièmes des hommes, si je ne sais où la trouver, de quoi me servira-t-elle ? Vous ne pouvez m'assigner un moyen certain de la discerner ; car s'il y en avait un, ce moyen certain serait, selon vous, le principe de ma foi. Et puis, sur quelle base reposerait la certitude de ce moyen ?

Hâtons-nous de sortir de ce labyrinthe. Nous avons vu que, selon saint Thomas et saint Augustin, la foi ne serait même pas possible, (j'entends l'acte raisonnable de la foi,) si elle n'était pas précédée de quelque connaissance certaine. C'est donc contre ces saints Docteurs que M. G. doit tourner ses attaques, et non contre les Théologiens modernes qui n'ont d'autre tort

que de professer la doctrine de si grands maîtres. Mais, dites-vous, si la foi était précédée de quelque connaissance certaine, cette connaissance serait la base de la foi. — Vous auriez raison si cette connaissance certaine avait pour objet l'objet même de la foi ; ou plutôt, dans ce cas, elle exclurait la foi, car on ne croit pas ce que l'on voit, on le sait. Mais si cette connaissance a seulement pour objet le motif de la foi, elle ne fait autre chose que rendre la foi raisonnable. Par exemple, si je savais par démonstration qu'il y a trois personnes en Dieu, ce mystère ne serait plus pour moi un objet de foi, comme il ne l'est pas dans le Ciel pour ceux qui le connaissent par intuition ; mais si je sais seulement que Dieu l'a révélé, je crois ce même mystère, et je le crois sur la parole infaillible de Dieu. C'est donc cette parole infaillible qui est le motif de ma foi et qui en fait la certitude. La connaissance précédente de la Révélation est bien une condition nécessaire à la foi, mais elle ne peut être dite le fondement de la foi que par une misérable chicane et en détournant les mots de leur acception reçue. Si, pour que l'autorité soit le motif de la foi, il faut que l'autorité elle-même ne soit connue que par la foi, il faudra donc aussi que cette foi qui fera connaître l'autorité soit elle-même fondée sur une autre foi ; et ainsi à l'infini ; à moins qu'on ne parvienne à une foi qui ne soit point fondée sur l'autorité,

ou à une autorité qui soit connue autrement que par la foi. Si l'on pouvait parvenir à une foi qui ne serait point fondée sur l'autorité, il serait faux que *l'autorité est le principe de la foi.* C'est à cette absurdité que l'on est nécessairement conduit par les principes que l'Auteur essaie d'établir.

Je demanderai en effet sur quelle autorité est fondée la foi en la raison générale. Belle demande ! dira quelqu'un. Elle est fondée sur l'autorité de la raison générale, comme la foi en Dieu est fondée sur l'autorité de Dieu. Cette réponse est sans doute fort simple, et elle est sans réplique dans la doctrine de ces Théologiens qui admettent que l'autorité, qui est le fondement de la foi, est connue certainement par notre raison. Selon cette doctrine, nous connaissons certainement que Dieu existe, qu'il est infaillible et qu'il a parlé, et nous en croyons Dieu sur sa parole. De même si notre raison nous faisait connaître certainement la raison générale et son infaillibilité, il serait absurde de chercher une autre autorité pour croire en la raison générale que celle de la raison générale elle-même. Mais il en est tout autrement suivant *la doctrine d'autorité :* le principe fondamental de cette doctrine est que toute certitude est fondée sur la foi et que toute foi est fondée sur l'autorité. Voyons donc à quel résultat conduit la recherche de l'autorité sur laquelle est fondée la foi en l'autorité générale.

'Autant que je puis comprendre la doctrine de l'Auteur même du nouveau système, la foi en la raison générale est fondée sur notre nature, et sans doute sur notre nature intelligente, car l'intelligence en est une partie essentielle ; ou même, si nous en croyons un Philosophe moderne justement renommé, quoique peut-être pas toujours assez exact, elle est notre nature même. L'Auteur de l'*Essai* paraît être aussi de ce sentiment : « La raison, dit-il, est aussi dans » la nature, ou plutôt, elle est la nature même » de l'homme. » (*t.* II. *p.* 102.) Cependant, cette foi en la raison générale est tellement fondée sur notre nature qu'elle n'en découle pas nécessairement, car *elle est libre.* M. G. l'affirme expressément. « L'homme, dit-il, (*p.* 31.) n'est conduit à soumettre sa raison faillible à l'autorité » de la raison générale, de la raison humaine, » qu'autant *qu'il veut* connaître certainement » la vérité..... Il est maître de ne pas se soumettre à l'autorité. » La foi en la raison générale est donc fondée sur notre nature raisonnable et libre. Il est au pouvoir de chaque individu d'avoir ou de rejeter cette foi. C'est sa volonté libre qui l'y conduit. Or agir librement c'est agir avec délibération et conséquemment avec connaissance ; une cause aveugle ne peut pas être un agent libre. La raison individuelle doit donc savoir ce que c'est que la raison générale, elle doit examiner s'il lui convient ou

non de s'y soumettre, et c'est seulement après cet examen qu'elle se détermine pour ou contre. Mais, suivant les notions communes, les déterminations libres de la volonté sont toujours précédées d'un jugement, et je ne vois pas qu'il en puisse être autrement. La foi de l'individu en la raison générale est donc nécessairement précédée d'un jugement de sa raison individuelle, d'après lequel sa volonté se détermine à croire. Et comme c'est *un article de foi*, dans la doctrine réformatrice, que tous les jugemens individuels sont incertains, il en résulte que, dans cette doctrine, le principe de foi, identique au principe de certitude, repose primitivement dans chaque individu sur un jugement individuel incertain.

CHAPITRE CINQUIÈME.

Principes de la Théologie Catholique touchant la foi avant JÉSUS-CHRIST.

L'AUTEUR dans ce chapitre s'étend à prouver ce qu'aucun Catholique ne pensera certainement à lui contester, que le Christianisme a commencé avec le monde, et que la Révélation faite à nos premiers pères est parfaitement d'accord avec la foi que nous professons. Il n'y a rien à dire là-dessus, il est d'accord avec tout le monde, il a pour lui *le consentement commun* des Chrétiens. Mais à la page 103 recommence l'exposition de ses sentimens particuliers, et les raisonnemens de sa raison individuelle ; il est nécessaire de les distinguer de la doctrine Catholique, et convenable de les examiner.

« Tous les Théologiens, dit-il, reconnaissent » que l'ordre primitif et général était que *les* » *pères instruisissent les enfans*, *et que la foi fût* » *conservée par une tradition perpétuelle.* Mais » l'ordre établi de Dieu pour conserver la vraie » Religion, étant indépendant de la volonté des » hommes, a dû toujours subsister, et n'a pu » jamais cesser d'être obligatoire pour tous..... » Si l'ordre de tradition demeurant obligatoire » pour tous, la tradition eût cessé de fait dans

» le genre humain, cette unique voie de connaî-
» tre la Religion eût été à-la-fois nécessaire et
» impossible. » Les mots soulignés sont de Suarez
(de Fide, disput. 4. sect. 1.) et ce Théologien
ajoute : (1) « *Et hoc modo Adam instruxit in fide filios suos.* »

Oui, tous les Théologiens reconnaissent sans difficulté que tel était *l'ordre primitif et général.* Les pères avaient incontestablement l'obligation d'instruire leurs enfans dans la foi. Mais tous les Théologiens ne reconnaîtront pas la légitimité des conséquences que l'Auteur tire de ce principe, ni la force de ses raisonnemens. Dans quel sens l'ordre général établi de Dieu pour connaître la vraie Religion était-il indépendant de la volonté des hommes ? Dans ce sens sans doute que Dieu n'avait pas consulté les hommes pour établir cet ordre, et dans ce sens encore que les hommes n'avaient pas le droit de changer cet ordre, et qu'ils devaient s'y conformer. Mais personne n'ignore qu'il y a une indépendance de droit et une indépendance de fait. L'homme est toujours *de droit* soumis à l'ordre établi de Dieu, mais il ne l'est pas toujours *de fait* et il ne s'en écarte que trop souvent. C'est là une triste suite de sa liberté, qui est aussi dans l'ordre établi de Dieu. Dieu avait ordonné que les pères instruisissent leurs enfans

(1) « Et c'est ainsi qu'Adam instruisit ses enfans dans la foi. »

dans la Religion ; c'était l'ordre qu'il avait établi, et l'homme devait s'y soumettre. Suarez dit qu'Adam s'y conforma en effet et qu'il instruisit ses enfans dans la foi. Il remplit en cela son devoir : mais Suarez ne dit pas, et je crois que personne ne peut affirmer que tous les enfans d'Adam eurent la même fidélité à s'acquitter de cette obligation. Dieu avait aussi créé l'homme innocent et immortel, et tous ses enfans devaient hériter de ces précieuses prérogatives. C'était l'ordre établi de Dieu, et nul doute qu'Adam ne fût obligé de transmettre à ses descendans les dons qu'il avait reçus. L'ordre était indépendant *de droit* de la volonté de l'homme, et c'était évidemment la volonté de l'homme qui devait y être soumise. Cependant le contraire arriva ; l'homme libre se révolta contre l'ordre établi de Dieu, et cet ordre cessa par suite de sa rebellion. Dieu, plein de miséricorde, n'abandonna pas l'homme à sa misère ; il établit un autre ordre de grâce, il fit à l'homme pécheur des promesses, soumit sa raison à la foi, et le chargea de transmettre à ses descendans, avec l'histoire de sa dégradation, les promesses consolantes et les conditions de sa réintégration. Cette obligation qu'Adam remplit fidèlement, il la transmit à sa postérité, et c'étaient les chefs de famille qui étaient chargés d'instruire leurs enfans. Mais en recevant cette obligation, ils ne perdirent pas la liberté ; ils

devaient obéir, mais ils pouvaient se soustraire à l'obéissance. On conçoit donc très-bien que cet ordre établi de Dieu a pu cesser de fait par suite de l'abus de la liberté des descendans d'Adam, qui ont pu négliger ce devoir essentiel. Je n'examine pas pour le moment si cet ordre a cessé effectivement; il me suffit d'avoir montré qu'il a pu cesser, et que les raisonnemens de l'Auteur, ici comme dans presque tout son ouvrage, portent sur des équivoques. Il joue sur le mot *indépendant* qui, comme je viens de le faire voir, et comme je l'avais déjà montré ailleurs, peut être pris dans deux sens différens. Quelques lignes plus bas il joue sur le mot *pouvoir*, lorsqu'il dit: *Si, à aucune époque, il eût été au pouvoir de l'homme de l'abolir, de constituer un ordre différent*, etc. Si l'homme ne *pouvait* que ce qu'il *doit*, le raisonnement serait bon; mais comme, malheureusement, le *pouvoir* dans l'homme est beaucoup plus étendu que *le devoir*, il y a un vice radical dans cette manière de raisonner. Adam n'avait pas le *pouvoir*, c'est-à-dire, *le droit* de changer l'ordre heureux que Dieu avait établi pour lui et pour sa postérité; mais il en avait le *pouvoir de fait*, et il ne l'a que trop prouvé. Cette distinction n'est pas moins applicable à ses descendans.

Sous la loi nouvelle, l'ordre établi de Dieu pour propager et perpétuer la vraie Religion

est la prédication des Apôtres et de leurs successeurs. Cet ordre est sans doute indépendant de la volonté des hommes, si l'on ne considère que *le droit*, et l'obligation qu'ont tous les hommes d'obéir à Dieu; mais a-t-il également l'indépendance de *fait ?* L'expérience nous prouve le contraire. L'ordre établi de Dieu a cessé de fait chez plusieurs peuples, et en particulier pour le Japon. Il est incontestable qu'il existe des millions, je dirai des centaines de millions d'individus pour qui l'ordre de la prédication des Apôtres est comme s'il n'existait pas. Si nous considérons le train que prennent les choses, nous avons lieu de craindre que cet ordre ne cesse également de fait en bien d'autres pays; et nous pourrions même prévoir une cessation totale, si les promesses de Jésus-Christ ne nous garantissaient la perpétuité du sacerdoce et du ministère apostolique jusqu'à la fin des siècles.

Maintenant, si nous considérons que, dans les temps qui ont précédé la venue du Messie, il n'existait pour l'univers, la Judée seule exceptée, aucun corps enseignant la Religion, mais que cet enseignement était abandonné aux pères de famille, il est aisé, indépendamment de l'histoire, de conjecturer ce qui a dû arriver aux traditions. Il était comme impossible qu'elles ne se perdissent pas, ou qu'elles ne s'altérassent pas essentiellement; d'autant plus que les pères

de famille n'avaient aucune promesse divine, ni d'assistance particulière pour ne se point tromper, ni de fidélité pour s'acquitter de leur devoir. « Lorsque les familles, dit Bergier, fu-
» rent obligées de se disperser, plusieurs, uni-
» quement occupées de leur subsistance, ou-
» blièrent les leçons de leurs pères et la tradition
» primitive, et tombèrent dans un état de bar-
» barie et dans une ignorance aussi profonde
» que si jamais Dieu n'eût rien enseigné aux
» hommes. » Aussi voyons-nous que, peu de temps après la dispersion des familles, Dieu se choisit une famille, puis un peuple à qui il confia le dépôt de ses promesses, pour que le souvenir ne s'en perdît pas sur la terre. *Credita sunt illis eloquia Dei.* (Rom. II. 2.) Et même chez ce peuple élu, le culte du vrai Dieu ne put se conserver que par une multitude de prodiges, et par la mission presque non interrompue de Prophètes, interprètes de la volonté divine et chargés de lui annoncer les menaces et les promesses que Dieu lui adressait pour le retenir dans le devoir ou pour l'y ramener lorsqu'il s'en était écarté. Que serait donc devenu ce peuple lui-même, ce peuple de prédilection; pour qui Dieu avait si souvent déployé la force de son bras, si l'instruction religieuse y avait été abandonnée aux seuls soins des pères de famille?

Je sais les efforts qu'on a faits pour prouver

que tous les peuples ont reconnu l'unité de Dieu et qu'il n'a jamais existé un vrai Polythéisme sur la terre ; mais je sais aussi que, sans contredire la doctrine Catholique, on peut soutenir que, si le souvenir des antiques traditions n'était pas entièrement perdu chez les nations, ce souvenir était si obscur, si imparfait, si altéré par les erreurs que le temps, l'ignorance, les passions y avaient jointes, qu'il était comme nul pour la masse du genre humain ; vu que, pour démêler l'erreur de la vérité, il aurait fallu des recherches et des études dont peu de personnes sont capables. J'ai dit qu'on pourrait soutenir cette assertion sans contredire la doctrine Catholique, et je pourrais sans doute dire quelque chose de plus. Ce sont surtout les Protestans, et entr'autres le célèbre Beausobre, qui ont travaillé avec le plus d'ardeur à prouver que la connaissance du vrai Dieu et de son unité était universellement répandue chez tous les peuples, qu'il n'a existé nulle part un vrai Polythéisme, que nulle part on n'a attribué les attributs de la divinité à des créatures, et surtout à des créatures inanimées, etc. Des Théologiens Catholiques ont réfuté cette doctrine qu'ils croyaient ne pas s'accorder avec la doctrine Catholique, et ont cru pouvoir en démontrer la fausseté par l'autorité même des divines Écritures. Mais c'est là une discussion dans laquelle je ne veux pas entrer ; il me suffit

d'avoir fait voir que notre Auteur, qui avait annoncé qu'il allait exposer les principes de la Théologie Catholique touchant la foi avant Jésus-Christ, nous donne des principes qui n'appartiennent pas à cette doctrine.

Il prétend que, si la tradition eût cessé de fait dans le genre humain, cette unique voie de connaître la Religion eût été à la fois nécessaire et impossible. Mais d'abord, aucun Théologien ne prétend que la tradition ait cessé dans le genre humain. Le mode de transmettre la tradition a pu changer, sans que la tradition ait cessé pour cela. L'histoire sacrée nous apprend que lorsque les pères de familles devinrent négligens à remplir l'obligation qui leur était imposée, Dieu suppléa à leur négligence par le choix d'une famille et d'un peuple chez qui le dépôt des croyances Religieuses se conservât intact. Le peuple Juif, quoique peu nombreux et habitant un pays d'une petite étendue, était en relation avec les principaux peuples de la terre. Les fréquentes captivités des enfans d'Israël chez différentes nations les avaient fait connaître. La singularité de leur culte, son contraste avec les cultes de toutes les nations frappait les yeux et devait exciter la curiosité. Les individus de ce peuple, bien loin de dissimuler leur croyance dans les lieux où ils étaient exilés ou qu'ils parcouraient pour leurs propres affaires, regardaient comme un point de Religion et une affaire

de conscience de répandre autant qu'ils le pouvaient la connaissance du vrai Dieu. C'était là un moyen très-suffisant d'amener tous les peuples à cette connaissance si nécessaire, si les peuples, insoucians et livrés au désordre de leurs passions, avaient fait quelque cas de la vérité. Joignez à cela les hommes extraordinaires que Dieu suscitait de temps en temps chez les nations, et qui avaient aussi sans doute une mission, puisque saint Paul leur reproche de ne l'avoir pas remplie, et les accuse d'injustice pour avoir retenu captive la vérité qu'ils étaient chargés de manifester. Voilà l'ordre public et général que Dieu avait substitué à cet autre ordre qui avait cessé par la négligence et la perversité des hommes; et c'est aussi à cette négligence et à cette perversité qu'il faut s'en prendre, si des moyens très-suffisans en eux-mêmes pour faire connaître la vérité par toute la terre ne produisirent pas cet heureux effet.

Ensuite, nous savons qu'il existe deux ordres de la divine Providence, l'un général, l'autre particulier; l'un public, l'autre secret. Écoutons saint Augustin. (1) « *Quoniam divina*

(1) « La divine Providence ayant pourvu non-seulement aux » besoins de chaque homme en particulier, mais encore aux » besoins communs de tout le genre humain; ce que Dieu » fait pour chaque individu, lui seul le sait, et celui en faveur » duquel il agit; ce qu'il fait pour le genre humain, il a voulu » nous le manifester par l'histoire et par les prophéties. »

» *Providentia, non solùm singulis hominibus*
» *quasi privatim, sed universo generi humano*
» *tanquam publicè consulit, quid cum singulis*
» *agatur, Deus qui agit atque ipsi cum quibus*
» *agitur sciunt. Quid autem agatur cum genere*
» *humano, per historiam commendari voluit, et*
» *per prophetiam.* » (De vera Relig. nº 46.) L'ordre général de la Providence est pour le genre humain et pour les nations en masse : cet ordre serait très-suffisant pour les individus, si les nations s'y conformaient fidèlement. Par exemple, si toutes les nations avaient reçu les prédicateurs de l'Évangile et écouté leurs leçons avec docilité, il n'y aurait aujourd'hui que des Chrétiens sur la terre. Mais comme il n'arrive que trop souvent que les nations résistent à cet ordre général et le rejettent, sans qu'il y ait de la faute de tous les particuliers, la divine Providence paraîtrait en défaut, si, outre le moyen général destiné au genre humain en général, elle n'avait pas des moyens particuliers pour la conduite des individus. Cette Providence particulière, en ce qui concerne la Religion, a toujours été et est encore aujourd'hui nécessaire; car, malgré la grande facilité qu'il y a de connaître la Religion Chrétienne, c'est un fait incontestable qu'il y a des millions d'individus à qui cette connaissance est impossible, à ne considérer que l'ordre général de sa promulgation. Sous l'ancienne loi, il est indubitable que

l'ordre général était encore beaucoup plus insuffisant pour les individus ; et c'était à l'ordre particulier, alors comme à présent, qu'il appartenait d'y suppléer. Mais par quels moyens y suppléait-il ? C'est ce qu'il est inutile d'examiner ; car, comme le dit saint Augustin, si nous connaissons par l'histoire et par les prophéties l'ordre général et la conduite de Dieu à l'égard du genre humain, ce qui se passe entre Dieu et la créature individuelle n'est connu que de Dieu et de l'ame sur laquelle il agit. Cet ordre secret nous sera connu au jour des manifestations; et il nous suffit, pour le présent, de savoir que cet ordre est essentiellement juste, et qu'aucun individu ne sera condamné ou puni pour avoir ignoré ce qu'il n'était pas en son pouvoir de connaître. C'est donc fort mal raisonner que de dire : Les hommes, pris individuellement, n'avaient d'autres moyens de connaître la Religion que l'instruction des pères, donc cette instruction n'a pas pu cesser. Les moyens qui nous sont connus sont les moyens généraux, qui constituent l'ordre public et commun ; et à leur défaut, il y a pour les individus des moyens qui nous sont inconnus et dont ils ne sont jamais privés que par leur faute. Cela doit s'entendre dans les choses qui sont d'absolue nécessité. Que le gouvernement du Japon, par exemple, ferme la porte aux prédicateurs de l'Évangile et prive ainsi tous ses

sujets de ce moyen général que Dieu a établi pour que les hommes parviennent à la foi, c'est sans doute un grand malheur ; car le moyen commun est sans contredit le plus efficace pour les individus. Mais les individus qui ne sont point coupables de cet obstacle mis à la prédication de l'Évangile, seront-ils pour cela entièrement abandonnés et n'auront-ils aucun moyen de parvenir au salut ? L'infinie miséricorde de Dieu ne nous permet pas de le penser. Le salut leur est devenu beaucoup plus difficile, mais pas impossible. Dieu a pour chaque individu un ordre de Providence dont il s'est réservé le secret. Les uns ont plus de secours et de grâces que les autres, car Dieu distribue ses dons comme il lui plaît ; mais personne n'est entièrement abandonné. Ce que je dis du Japon s'applique de soi-même à bien d'autres peuples et à la généralité des peuples avant Jésus-Christ. Ils s'étaient privés par leur faute du moyen général que Dieu leur avait donné de connaître la Religion, ils s'étaient soustraits à l'ordre établi de Dieu ; mais l'ordre particulier de la Providence n'a jamais cessé d'exister, parce que cet ordre est pour chaque individn, et qu'il dépend de chacun d'y être fidèle.

Je ne suivrai pas l'Auteur dans la description qu'il fait du Christianisme avant Jésus-Christ. Il voit les pères de famille, Égyptiens, Chaldéens, Grecs, Romains, Gaulois, etc. occupés

à instruire leurs enfans dans la connaissance de la loi divine ; il n'a aucune difficulté à trouver en tous lieux une autorité infaillible et visible, pour juger les controverses qui pouvaient s'élever en matière de Religion, il voit que partout il était facile à tous les hommes de connaître la vraie Religion. Tout cela, je l'avoue, est beau, mais, malheureusement, un peu idéal et pas assez d'accord avec ce que l'histoire nous apprend de l'état des nations à la venue du Messie. Je crois avoir démontré que cette théorie n'appartient pas à la doctrine Catholique, et que rien ne nous oblige de l'admettre contre notre propre conviction. L'Auteur substitue visiblement les principes qu'il s'est faits à ceux de la Théologie Catholique qu'il avait promis d'exposer. Je n'examinerai pas s'il a toujours saisi le vrai sens de Suarez dans les nombreux passages qu'il en cite. Il me paraît qu'il a lu bien superficiellement les ouvrages de ce grand Théologien ; mais une discussion sur ce point me conduirait trop loin, et elle n'est nullement nécessaire.

CHAPITRE SIXIÈME.

Du Cartésianisme dans ses rapports avec la Foi avant Jésus-Christ.

Je ferai peu d'observations sur ce chapitre. L'Auteur n'y fait guère que répéter ce qu'il a déjà dit, ou déduire des conséquences des principes qu'il a établis. J'ai examiné ces principes et je les ai trouvés fort peu solides. Nous devons admettre en tout et sans hésiter la doctrine Catholique, mais l'Auteur confond trop souvent avec cette doctrine ses propres idées ; or ses idées ne sont pas des dogmes, ni toujours des vérités. Il combat, dit-il, le Cartésianisme et la Théologie fondée sur le Cartésianisme. Pour moi, je ne défends ni ne condamne le Cartésianisme, qui est un système de Philosophie que l'Église n'a ni approuvé ni condamné, et je ne connais pas de Théologie fondée sur le Cartésianisme. Lorsque je me suis permis de combattre les idées de l'Auteur, je ne me suis appuyé que sur saint Augustin et saint Thomas qui n'étaient pas Cartésiens.

Arrêtons-nous un instant sur un raisonnement fort singulier que l'Auteur met dans la bouche d'un Cartésien qui croit que la raison

générale peut se tromper : « La raison humaine, » lui fait-il dire, peut se tromper, et même » elle se trompe de fait sur plusieurs points ; en » conséquence, je dois trouver la certitude dans » ma propre raison, qui n'est cependant qu'une » partie de la raison humaine essentiellement » faillible. » L'Auteur ajoute : « Est-ce assez » d'absurdités ? » (*p.* 129.)

Je conviendrai sans aucune difficulté que ce raisonnement est passablement absurde, et la plus grande absurdité que j'y trouve est de dire que la raison de l'individu n'est qu'une partie de la raison humaine. On dirait tout aussi bien que l'ame de l'individu n'est qu'une partie de l'ame humaine, que sa volonté n'est qu'une partie de la volonté humaine, que son corps n'est qu'une partie du corps humain. Je demanderai volontiers avec l'Auteur, Est-ce assez d'absurdités ? Et je demanderai de plus, Est-ce à un Cartésien qu'il faut attribuer ces absurdités ? Les trouve-t-on dans quelqu'ouvrage de Descartes ou d'un autre Philosophe qui professe sa doctrine ? Assurément, la Philosophie qui les enseigne ne sera jamais ma Philosophie. Une seconde absurdité est de dire : *La raison humaine peut se tromper, en conséquence, je dois chercher la certitude dans ma propre raison.* Cette conséquence, je l'avoue, est inepte, absolument contraire aux règles de la Logique, et je ne prendrai jamais pour maître de dialecti-

que celui qui raisonnerait de la sorte. Si l'Auteur a trouvé ce raisonnement dans quelque Philosophe ou Théologien Cartésien, il a toute raison de s'en moquer, mais je soupçonne que c'est un raisonnement de sa façon, imaginé pour faire paraître ses adversaires aussi niais et aussi sots que possible. Quoi qu'il en soit, je ne prétends pas justifier les Cartésiens, mais je crois que ce ne serait pas trop mal raisonner que de dire : Quoique toute raison humaine soit sujette à se tromper, et que par conséquent ma raison qui est aussi une raison humaine, soit également faillible, il ne s'ensuit nullement de là qu'elle ne soit capable d'aucune certitude, qu'elle n'ait en elle-même aucun principe de certitude, ou qu'elle puisse se tromper toujours et en toute chose ; et par conséquent je dois rejeter également et le sentiment de ceux qui attribuent à la raison humaine l'infaillibilité ou la certitude de ne se tromper jamais, et le sentiment de ceux qui soutiennent que je ne puis trouver en ma raison humaine aucune certitude quelconque. L'auteur est-il de mon avis ? ou bien ce raisonnement lui paraîtra-t-il également absurde ? S'il le condamne, je m'en consolerai par l'assurance que j'aurai pour moi saint Augustin et saint Thomas, et sans doute bien d'autres qui font quelque cas de ces saints Docteurs. De plus, en raisonnant ainsi, je ne crains pas que la Théologie Catholique me condamne.

Mettons de côté une bonne fois les préventions et les fausses notions , et raisonnons. La raison générale , comme je l'ai dit plusieurs fois, est un pur être de raison. Vouloir en faire un être réel , la personnifier , lui attribuer l'infaillibilité, est une absurdité manifeste. La raison humaine , supposée existante , est tout aussi essentiellement individuelle que l'ame humaine , la nature humaine. Il existe autant d'ames humaines , de natures humaines , de raisons humaines, qu'il existe d'individus à qui la dénomination d'hommes peut convenir. Il est absurde d'entendre les expressions d'ame humaine, de nature humaine , de raison humaine, d'une ame , d'une nature, d'une raison générale distribuée par parties entre les individus qui composent l'espèce humaine ; elles ne peuvent se prendre que pour l'ame, la nature, la raison qui existent tout entières dans chacun des individus qu'on appelle hommes , et qui ne seraient tout au plus que des parties d'hommes s'ils n'avaient qu'une partie de la nature humaine. Ces notions si simples, si incontestables, suffisent pour renverser des théories imaginaires, fondées uniquement sur des mots auxquels on n'attache aucune signification précise. On parle de raison générale, de raison particulière, de raison humaine , de raison des sociétés, de raison des Chrétiens ; et on ne pense seulement pas à donner une définition claire de la raison.

Voilà ce qu'on appelle rétablir l'enseignement sur sa véritable base.

Partant donc du principe incontestable que la raison humaine est une faculté de l'ame humaine, et que chaque individu reçoit immédiatement de Dieu sa raison comme il en reçoit son ame, laquelle n'est point une participation d'une ame supérieure, d'une ame générale, mais bien une substance créée de Dieu, et par sa nature dépendante de Dieu seul ; la seule question raisonnable que l'on puisse proposer sur le point qui nous occupe, est si, pour connaître la vérité, surtout en matière de Religion, c'est une règle toujours sûre et prudente de s'en rapporter au jugement du plus grand nombre. Cette question a beaucoup d'affinité avec cette autre : si, pour se bien conduire, c'est une règle toujours sage et prudente d'agir comme le plus grand nombre ; car l'influence de la volonté de l'homme sur sa raison est telle, qu'un cœur dépravé entraîne la raison dans les plus grands égaremens.

Le premier homme, créé dans un état d'innocence et de sainteté, ayant un empire absolu sur toutes ses passions, possédait la raison humaine dans son plus haut degré de perfection. Il paraît même que les défenseurs du nouveau système ne peuvent, sans démentir leurs principes, lui refuser l'infaillibilité, puisqu'ils en font un attribut de la raison humaine, qu'il

devait posséder en entier et non seulement en partie comme les individus qui peuplèrent ensuite la terre. Les Théologiens Catholiques ne reconnaissent cette infaillibilité ni dans le premier homme seul, ni dans la multitude de ses descendans, car ils pensent que l'infaillibilité proprement dite est un attribut incommunicable de la Divinité ; mais ils croient avec saint Thomas que l'innocence primitive de l'homme le garantissait de l'erreur comme du péché, de sorte que sa volonté seule pouvait l'entraîner dans l'erreur en le faisant d'abord tomber dans le péché. Mais le péché originel changea bien la condition de l'homme, sa raison s'affaiblit en proportion de la corruption de son cœur. Il paraît donc que l'on dut chercher la vérité là où l'on pouvait trouver la vertu. Or ce n'est pas sans doute dans la multitude qu'on peut espérer de trouver la rectitude de la volonté, d'où il suit que ce n'est point dans le grand nombre qu'il faut chercher la vérité ou la perfection de la raison. L'Esprit Saint nous apprend à nous défier de la multitude corrompue. (1) « *Non sequeris turbam ad faciendum ma-* » *lum : nec in judicio, plurimorum acquiesces* » *sententiæ, ut a vero devies.* (Exod. XXIII. 2.) (2) « *Consiliarius sit tibi unus de mille.* » (Eccli.

(1) « Vous ne suivrez pas la multitude pour faire le mal, et » dans le jugement vous n'acquiescerez point à l'avis du plus » grand nombre, pour vous détourner de la vérité. »

(2) « Choisissez-vous un conseiller entre mille. »

VI. 6.) Et c'est surtout lorsqu'il est question des vérités religieuses, de ces vérités qui imposent des devoirs à l'homme, qui l'obligent à maîtriser ses passions, que le jugement de la multitude doit nous être suspect; car il est écrit : (1) « *Animalis homo non percipit ea quæ* » *sunt Spiritûs Dei.* » (I. Cor. II. 14.) Dans les temps antérieurs au déluge, pour avoir des notions saines de la Divinité, je crois qu'il aurait fallu plutôt s'adresser à ceux que l'Écriture appelle *Enfans de Dieu*, et qui étaient presque réduits à la seule famille de Noé, qu'à cette multitude insensée dont il est dit : (2) « *Om-* » *nis caro corruperat viam suam.* » (Gen. VI. 12.) Et en tout temps, la méditation, la prière, la pureté de cœur furent plus efficaces pour connaître les vérités du salut, que le sentiment du plus grand nombre. (3) « *Super omnes* » *docentes me intellexi, quia testimonia tua* » *meditatio mea est. Super senes intellexi, quia* » *mandata tua quæsivi.* » (Ps. CXVIII. 100, 101.) Je crois qu'il serait difficile de trouver un texte de l'Écriture sainte qui nous présentât le sentiment du plus grand nombre comme règle de nos croyances et principe de nos certitudes.

(1) « L'homme animal ne comprend pas ce qui est de l'Esprit » de Dieu. »

(2) « Toute chair avait corrompu sa voie. »

(3) « Mon intelligence a surpassé celle de tous ceux qui m'instruisaient, parce que j'ai médité votre loi ; elle a surpassé celle » des vieillards, parce que j'ai étudié vos commandemens. »

CHAPITRE SEPTIÈME.

De la doctrine d'autorité dans ses rapports avec la Foi avant Jésus-Christ.

L'Auteur, à son ordinaire, trouve ici sa tâche extrêmement facile; et en effet, il faut avouer qu'au moyen de quelques suppositions, qui ne lui coûtent rien, il arrange les choses avec une merveilleuse facilité. Sa doctrine philosophique n'est autre que la doctrine Catholique même; qui osera la contredire? « Pour constater, » dit-il, l'identité de la doctrine théologique et » de la doctrine philosophique, il suffit de les » exposer : que dit en effet la Théologie? Que » la Révélation primitive a été pour le genre » humain le principe de la foi; que d'après » l'ordre établi de Dieu, cette Révélation devait » être connue de siècle en siècle par voie de » tradition; que l'Église universelle se compo- » sait d'hommes qui conformaient leurs croyan- » ces à l'enseignement de la tradition des vérités » primitivement révélées. »

Est-il bien vrai que la Théologie Catholique dise tout cela? Malgré le ton affirmatif que M. G. sait si bien prendre, il est permis d'en douter, et de soupçonner qu'en exposant à sa manière la

doctrine Catholique, il use de certaines réticences qui pourraient induire en erreur. Efforçons-nous donc de démêler ce qui est vrai de ce qui est faux ou hasardé. La Théologie Catholique enseigne, il est vrai, que Dieu a, dès le commencement, révélé à l'homme quelques vérités dont la connaissance lui était nécessaire, telles que le mystère de la Rédemption et le moyen d'obtenir la rémission des péchés. Quant au dogme de l'unité de Dieu, la Théologie n'enseigne pas qu'une Révélation fût nécessaire pour l'enseigner au premier homme, puisque sa raison bien éclairée suffisait pour lui donner la connaissance certaine de cette vérité et de bien d'autres. J'entends parler d'une Révélation proprement dite, qui se fait par un moyen extérieur; car la lumière divine qui éclaire la raison, (1) « *quæ* » *illuminat omnem hominem venientem in hunc* » *mundum*, » (Joan. I. 9.) est aussi une Révélation, mais non une Révélation qui soit l'objet de la foi. La Théologie enseigne aussi que l'homme avait l'obligation de transmettre à ses descendans la connaissance des vérités qui lui avaient été révélées, mais elle ne nous oblige pas de croire que les hommes aient toujours été fidèles à cet ordre établi de Dieu, elle nous dit plutôt le contraire; elle n'enseigne pas que la connaissance des vérités primitivement révélées ait été

(1) « Qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

transmise de siècle en siècle par une tradition perpétuelle et universelle, ni que cette connaissance se soit conservée dans tous les pays; elle n'enseigne pas qu'il existât une Église universelle qui fût visible chez tous les peuples; elle n'enseigne pas que chez tous les peuples il existât un enseignement public et infaillible de la vraie Religion et des vérités primitivement révélées. Je crois même qu'il est bien difficile de concilier ces dogmes de nouvelle invention avec l'enseignement Théologique tel que nous l'ont transmis nos pères; car selon cet enseignement, lorsque le Messie parut dans le monde au temps annoncé par les Prophètes, l'universalité des hommes était plongée dans l'ignorance la plus déplorable des vérités les plus nécessaires au salut. Anciennement, dit saint Thomas, Dieu n'était connu que dans la Judée, maintenant il l'est par toute la terre : *Antiquitus Deus erat notus tantùm in Judæa, nunc autem per totum mundum.* (Expos. in Symb. art. 9.) Si nous consultons l'histoire, nous trouvons que le vrai Dieu n'avait d'autel nulle part; ou s'il en avait un dans la ville la plus renommée par sa civilisation, par sa science et ses beaux arts, cet autel n'existait que pour proclamer qu'on ne connaissait pas ce Dieu créateur du Ciel et de la terre, et que tout au plus soupçonnait-on son existence; il portait pour inscription (1)« *Ignoto Deo.* » Aussi cet hom-

(1) « Au Dieu inconnu. »

mage insignifiant rendu à la Divinité n'empêchait-il pas que la ville entière ne fût livrée au culte superstitieux et insensé des idoles : c'était là le culte qui était approuvé par le *consentement commun.* (1) « *Hoc peccatum apud gentes com-* » *mune erat, et non reputabatur.* (S. Thom. in I. ad Cor. c. XII. lect. I.) Saint Paul annonce aux Athéniens ce Dieu auquel ils rendaient une espèce de culte sans le connaître, ce Dieu créateur de l'univers et inconnu à l'univers. Le Docteur des nations donne aux Athéniens une autre leçon dont ils avaient également besoin : il leur apprend qu'ayant une origine divine, comme quelques-uns de leurs poètes l'avaient dit, ils ne devaient pas croire que la Divinité pût être semblable à de l'or, de l'argent, ou de la pierre, dont l'art et l'industrie des hommes avaient fait des figures. Enfin il leur déclare que Dieu, après avoir souffert l'ignorance de ces temps, leur fait prêcher la pénitence. (2) « *Genus ergo cùm simus* » *Dei, non debemus æstimare auro, aut argento,* » *aut lapidi, sculpturæ artis, et cogitationis ho-* » *minis, Divinum esse simile. Et tempora quidem*

(1) « Ce péché était commun parmi les nations, et on ne le » regardait point comme péché. »

(2) « Puis donc que nous sommes enfans de Dieu, nous ne » devons pas croire que la nature divine ait rien de semblable à » l'or, à l'argent, à la pierre façonnée et sculptée par l'art et » l'industrie de l'homme. Et Dieu, après avoir dissimulé l'ignorance de ces temps, avertit maintenant tous les hommes de » faire pénitence. »

» *hujus ignorantiæ despiciens Deus, nunc an-* » *nuntiat hominibus ut omnes ubique pœniten-* » *tiam agant.* » (Act. XVII. 29, 30.) Le même Apôtre écrivant à des Gentils nouvellement convertis à la foi, leur rappelle leurs égaremens et leurs erreurs sur la Divinité, et leur dit : Vous vous souvenez bien qu'étant païens vous vous laissiez entraîner, (en suivant le consentement commun) selon qu'on vous menait, vers des idoles muettes. (1) « *Scitis quoniam cùm Gen-* » *tes essetis, ad simulacra muta, prout duce-* » *bamini, euntes.* » (I. Cor. XII. 2.) Et encore : (2) « *Sed tunc quidem ignorantes Deum, iis, qui* » *naturâ non sunt dii, serviebatis.* » (Galat. IV. 8.) Ces reproches de l'Apôtre paraissent-ils bien fondés dans la doctrine de ceux qui prétendent que la foi des vérités primitivement révélées s'était conservée chez tous les peuples par une tradition perpétuelle, universelle, infaillible ?

Enfin les Théologiens Catholiques, anciens et modernes et les Docteurs de l'Église enseignent communément que, pour parvenir au salut, il n'était point nécessaire d'appartenir à la Synagogue, et que Dieu a pu avoir et a eu en effet des élus parmi les nations, mais ils enseignent

(1) « Vous savez que, quand vous faisiez partie des Gentils, » vous vous laissiez conduire à des idoles muettes. »

(2) « Mais alors, ne connaissant pas Dieu, vous serviez ceux » qui n'ont pas la nature divine. »

également qu'il n'y avait de vraie Église visible, ayant un enseignement connu et public, que celle du peuple de Dieu.

L'Auteur ajoute : « Que dit la doctrine philo-
» sophique? Partant du principe d'autorité, elle
» en conclut d'abord la *nécessité* d'une Révéla-
» tion primitive, qu'elle établit en même temps
» comme *fait*, d'après le témoignage de tous les
» peuples ; elle conclut, en second lieu, du prin-
» cipe fondamental d'autorité, la nécessité per-
» pétuelle et universelle de la tradition, et elle
» prouve en même temps que, de fait, les vérités
» révélées aux premiers hommes ont été toujours
» conservées dans le genre humain par la tradi-
» tion perpétuelle, universelle; d'où il suit que
» l'Église a eu dans tous les temps les carac-
» tères de la plus haute autorité visible, et
» qu'elle a pu toujours être aisément discernée
» des hérésies, qui n'étaient que des erreurs
» particulières opposées à la tradition générale. »
(*p*. 135.)

Il est incontestable que la doctrine philosophique de l'Auteur dit tout cela et beaucoup d'autres choses encore plus merveilleuses ; il ne peut pas y avoir de controverse là-dessus. L'unique question qu'on puisse faire est de savoir si tout cela est bien dit, si cela est conforme à la vérité et d'accord avec le *sentiment commun* des Théologiens, des Pères et des Docteurs de l'Église. Car, moi aussi, je

tiens au *consentement commun*, et je le prends volontiers pour règle de ma croyance, toujours prêt à soumettre mon jugement au jugement de ceux à qui je dois respect et obéissance. L'existence *de fait* d'une tradition perpétuelle et universelle des vérités primitivement révélées peut paraître prouvée à la raison individuelle de l'Auteur; mais ce n'est pas là, je pense, une de ces vérités qui soient admises communément et sans contradiction; et s'il est vrai qu'il n'y ait d'autre principe de certitude que le consentement commun, il sera forcé d'avouer que son assertion n'est rien moins que certaine. D'abord, les Cartésiens ne sont certainement pas de son avis; et si nous l'en croyons, sous cette dénomination il faut comprendre presque tous les Théologiens modernes. Voilà déjà un bon nombre de dissidens; mais on s'en débarrasse facilement en disant qu'on sait bien que les Cartésiens sont ennemis du sens commun. Cette réponse, comme on voit, est péremptoire. Laissons donc pour ce qu'elle vaut l'autorité des Philosophes et des Théologiens Cartésiens, et regardons-la comme de nul poids dans la balance. Mais l'autorité de l'Église doit toujours être parfaitement d'accord avec celle du consentement commun; autrement, il y aurait conflit entre deux autorités infaillibles. Or, sans contredire la doctrine de l'Église Catholique, il est très-permis de dire: 1° Que les nations infidèles n'ont pas la foi, car

c'est là ce que veut dire le mot même infidèle ; 2° qu'à la venue du Messie, toutes les nations, une seule exceptée, étaient infidèles. D'où il suit, si je ne me trompe, que la foi n'existait nulle part chez les nations, faisant toujours l'exception des élus que Dieu a pu se réserver par cet ordre particulier de sa Providence, qui, comme le dit saint Augustin, n'est connu que de lui et des individus qui en sont l'objet; mais ces individus isolés et unis seulement par un lien invisible, ne pouvaient pas constituer une Église qui eût *les caractères de la plus haute autorité visible.*

Parmi les hérésies qui, selon l'Auteur, n'étaient que des erreurs particulières, il faut sans doute compter *l'idolâtrie.* Mais, de bonne foi, pouvons-nous être condamnés, en vertu du sens commun, à croire que le culte des idoles n'a été qu'une erreur particulière? Ce culte n'était-il pas répandu sur toute la surface de la terre? Et l'Auteur lui-même, deux pages plus bas, ne dit-il pas que *les superstitions idolâtriques étaient le crime commun des nations païennes?* Si c'était un crime commun, l'erreur sur laquelle était fondé ce crime était donc aussi une erreur commune. Aura-t-on recours au subterfuge de dire que c'était une erreur de conduite et non de croyance? Mais, outre qu'il n'est guère concevable qu'une conduite commune ne soit point fondée sur une croyance commune, puisque,

selon M. G., *ce sont les croyances qui déterminent les devoirs*, comment l'Auteur prouvera-t-il que le crime commun de l'idolâtrie n'était qu'une erreur de conduite et non une erreur de croyance? Dira-t-il que la généralité des idolâtres croyait l'unité de Dieu ? Je conçois qu'il faut bien qu'il le dise, puisque, dans la nouvelle doctrine, l'unité de Dieu n'est prouvée que par le consentement commun. Je ne veux pas contester là-dessus pour le moment, quoique cela paraisse bien étrange. Je veux bien admettre, ou du moins ne pas nier que les idolâtres croyaient généralement l'unité de Dieu; la difficulté n'est pas pour cela résolue. En effet, ne pas croire l'unité de Dieu n'est pas la seule erreur possible en matière de foi, et l'unité de Dieu n'est pas la seule vérité de foi qui soit en contradiction avec l'idolâtrie. Quelque chose que l'on puisse dire, il faudra bien avouer que l'idolâtrie ou le culte des idoles était un culte criminel rendu à des idoles que l'on honorait comme des divinités ou comme représentant des divinités. Sur quoi je propose ce dilemme : Ou les nations idolâtres croyaient que les objets de leur culte étaient des dieux, ou elles ne le croyaient pas ; si elles croyaient que c'étaient des dieux, elles erraient sur l'unité de Dieu; si elles ne le croyaient pas, elles pensaient donc qu'il est permis de rendre les honneurs divins, d'offrir des sacrifices à des créatures, et ainsi elles niaient ce premier pré-

cepte du Décalogue, (1) « *Dominum Deum tuum » adorabis, et illi soli servies;* » précepte qui devait sans doute se trouver dans le dépôt des vérités primitivement révélées. Je dis qu'elles le niaient; car elles ne regardaient pas le culte des idoles comme une chose illicite et criminelle. (2) « *Pec- » catum hoc*, dit saint Thomas, *commune erat » apud Gentes, et non reputabatur.* »

Il serait inutile de dire qu'il n'y avait point erreur commune, puisque chaque nation avait ses dieux et son culte différent de celui des autres nations ; car l'erreur ne consistait pas à adorer les dieux de Rome plutôt que ceux de la Grèce ou de l'Égypte ; l'erreur commune aux Romains, aux Grecs, aux Égyptiens et à toutes les nations idolâtres, a été de rendre à la créature l'honneur qui n'est dû qu'au Créateur et qu'il s'est réservé à lui seul. Voilà l'erreur que l'Apôtre reproche aux Gentils. *Ignorantes Deum, iis, qui naturâ non sunt dii, serviebatis.* Quelques noms que les hommes donnassent à leurs dieux, l'erreur était la même, comme l'objet de leur culte était le même. C'est constamment le démon qui se faisait adorer sous ces différentes figures et ces différentes dénominations. *Omnes dii Gentium dæmonia.* (Ps. xcv. 5.) Dira-t-on que le

(1) « Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez » que lui seul. »

(2) « Ce péché était commun parmi les nations, et on ne le » regardait pas comme péché. »

premier objet du culte des nations, celui à qui s'adressaient les sacrifices, était toujours le vrai Dieu? Pourquoi donc l'Apôtre dit-il, (1) « *Quæ » immolant Gentes, dæmoniis immolant, non Deo?* (I. Cor. x. 20.)

Il n'en est donc pas du crime de l'idolâtrie comme des autres crimes des nations, dont l'Apôtre fait une si hideuse énumération. Ces crimes étaient les crimes des individus, ils ne supposaient aucune croyance commune erronée, et la preuve en est qu'ils étaient réputés crimes par les Gentils eux-mêmes, qu'on se cachait pour les commettre, et que les lois les punissaient. Mais peut-on en dire autant de l'idolâtrie? Quelle loi, excepté celle des Juifs, l'a jamais défendue? Dans quel pays n'était-elle pas au contraire publiquement autorisée et commandée par les lois? Ne faisait-on pas un crime aux Chrétiens de ce qu'ils désobéissaient aux lois en refusant d'adorer les dieux de l'empire? On comprend que des individus puissent pécher contre leurs croyances les plus intimes, mais il est inconcevable que toutes les nations aient à l'envi fait des lois pour autoriser, pour commander un culte condamné par la croyance commune et par cette tradition perpétuelle, universelle, qu'on nous donne pour conservatrice fidèle et infaillible des vérités primitivement révélées.

(1) « Ce que les nations immolent, elles l'immolent aux dé» mons, et non à Dieu. »

Voyons maintenant de quelle manière l'Auteur répond à quelques objections qu'on lui a faites ou qu'il se propose lui-même. « On a prétendu » d'abord, dit-il, que, suivant un passage de » l'épître de saint Paul aux Romains, les philo- » sophes seuls avaient eu la notion de l'unité de » Dieu, ignorée de la plus grande partie du » genre humain. Ceux qui ont imaginé cette » difficulté auraient dû prendre la peine de lire » le passage de saint Paul. »

Ceux qui ont cru que, dans le passage de saint Paul dont l'Auteur veut parler, l'Apôtre attribue la connaissance de l'unité de Dieu, non à la multitude des Gentils, mais seulement aux Philosophes, ou aux sages d'entre les Gentils, sont presque tous les commentateurs de l'épître aux Romains, et à leur tête plusieurs saints Pères et saint Thomas d'Aquin. Cette autorité n'en impose pas à l'Auteur, il s'en débarrasse fort lestement en disant qu'ils auraient dû lire le passage de saint Paul, ce qui suppose qu'ils ne l'ont pas lu. Cette réponse pourra paraître à plusieurs des lecteurs de M. G. passablement arrogante. Pour moi j'aime mieux y voir une preuve de la modestie singulière de l'Auteur qui pousse la condescendance jusqu'à prendre la peine de répondre à une objection fondée sur un passage que ses adversaires n'ont pas lu. Comme je ne suis pas du sentiment de l'Auteur sur le sens de ce passage, pour ne pas m'exposer

au même reproche, je dois commencer par prouver à l'Auteur que j'ai lu le passage, et je crois ne pouvoir en donner de preuve plus convaincante que de le transcrire. Je l'interpréterai ensuite avec saint Thomas qui en a parlé fort au long, et j'espère que l'Auteur restera convaincu que ce saint Docteur avait lu le passage en question, pour le moins aussi bien que lui. Voici le passage en entier.

(1) « *Non erubesco Evangelium. Virtus enim* » *Dei est in salutem omni credenti, Judæo*

(2) « Je ne rougis point de l'Evangile ; car il est la vertu de » Dieu pour sauver tous ceux qui croient, le Juif d'abord, et » ensuite le Gentil. En effet, la justice que Dieu communique à » l'homme y est révélée comme venant de la foi et se perfectionnant dans la foi, selon ce qui est écrit : Le juste vit de la foi. » Et l'on y découvre aussi la colère de Dieu qui éclatera du Ciel » contre toute l'impiété et l'injustice de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu dans l'iniquité : parce qu'ils ont eu la » connaissance de ce qui peut se découvrir en Dieu, Dieu le leur » ayant manifesté : car ce qu'il y a d'invisible en lui est devenu » visible et manifeste depuis la création du monde, ainsi que sa » puissance éternelle et sa divinité ; de sorte qu'ils sont inexcusables, parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié » comme Dieu et ne lui ont point rendu graces ; mais ils se sont » égarés dans leurs vains raisonnemens, et leur cœur insensé a » été rempli de ténèbres. Ainsi, en s'attribuant le nom de sages, » ils sont devenus fous, au point de transférer l'honneur dû au » Dieu incorruptible à l'image d'un homme corruptible et à des » figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. C'est pourquoi » Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur..... Et après avoir » connu la justice de Dieu, ils n'ont pas compris que ceux qui » font ces choses sont dignes de mort. »

» *primùm , et Græco. Justitia enim Dei* in *eo*
» *revelatur ex fide in fidem ; sicut scriptum est :*
» *Justus autem ex fide vivit. Revelatur enim ira*
» *Dei de cœlo super omnem impietatem et in-*
» *justitiam hominum* eorum *qui veritatem Dei*
» *in injustitia detinent : quia quod notum est Dei,*
» *manifestum est in illis. Deus enim illis mani-*
» *festavit. Invisibilia enim ipsius , a creatura*
» *mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspi-*
» *ciuntur : sempiterna quoque ejus virtus , et*
» *divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Quia cùm*
» *cognovissent Deum, non sicut Deum glorifica-*
» *verunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in*
» *cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens*
» *cor eorum : dicentes* enim *se esse sapientes ,*
» *stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam in-*
» *corruptibilis Dei in similitudinem imaginis cor-*
» *ruptibilis hominis, et volucrum , et quadru-*
» *pedum , et serpentium. Propter quod tradidit*
» *illos Deus in desideria cordis eorum....* qui *cum*
» *justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt*
» *quoniam qui talia agunt, digni sunt morte.* »
(Rom. I. 16—32.)

L'Auteur , je pense , sera convaincu que j'ai lu le texte. J'ai lu également sa traduction , et j'ai remarqué que les mots que j'ai soulignés dans le texte ont été omis par le traducteur. Cependant quelques-uns de ces mots ne sont pas inutiles pour saisir le vrai sens du passage. Il y aurait d'autres remarques encore plus im-

portantes à faire sur cette traduction. Je pourrais demander, par exemple, si ces mots *revelatur ex fide in fidem*, peuvent signifier *est révélée par le moyen de la foi.* Si ces mots *quod notum est Dei manifestum est in illis*, sont bien rendus par *la connaissance de Dieu est en eux*, etc. Mais pour ne pas trop m'étendre, je me bornerai à examiner si ce passage interprété par saint Thomas est favorable au nouveau système qu'on décore du nom de doctrine d'autorité.

L'Auteur conclut de ce passage de l'Apôtre, 1° que les Gentils en général avaient la connaissance de Dieu et une connaissance fondée sur la foi; 2° qu'ils connaissaient également la loi divine ou *la justice de Dieu*, expression, dit-il, qui n'aurait aucun sens, *s'ils avaient ignoré la loi d'après laquelle la justice de Dieu devait les juger.* Je vais montrer que saint Thomas, interprétant l'Apôtre, fait voir, 1° que la connaissance de Dieu, dont parle saint Paul, est bornée aux sages d'entre les Gentils, et qu'elle ne peut s'entendre d'une connaissance acquise par la foi, mais d'une connaissance naturelle fondée sur la raison; 2° que l'Apôtre ne donne nullement à entendre que ceux dont il parle aient eu connoissance de la loi divine révélée, et que, s'ils connaissaient *la justice de Dieu*, ils la connaissaient de la même manière que l'existence même de Dieu, par leur raison qui leur enseignait que

Dieu possède nécessairement toutes les perfections ; d'où il suit que ce n'est que par un aveuglement volontaire qu'ils n'ont pas su en conclure qu'ils se rendaient dignes des plus terribles châtimens, en se livrant aux abominations que décrit l'Apôtre, ou simplement en ne les condamnant pas.

Et d'abord, saint Thomas n'entend point le passage de saint Paul des Gentils en général, mais seulement des sages d'entre les Gentils, c'est-à-dire, des philosophes ou de ceux qui avaient l'esprit cultivé par l'étude. En effet, interprétant ces paroles de l'Apôtre, *revelatur enim ira Dei de cœlo, etc.* voici comment il explique la pensée du Docteur des nations : « L'Apôtre, » dit-il, reconnaît que les sages d'entre les Gen- » tils ont eu une vraie connaissance de Dieu ; » ensuite il déclare qu'ils se sont rendus coupables d'impiété et d'injustice, enfin il dit qu'ils se sont attiré la colère de Dieu : « *Primò, consentit quod* » sapientes *Gentilium de Deo cognoverunt veri-* » *tatem, secundò attendit quod in eis impietas* » *et injustitia fuerint, tertiò quod iram Dei in-* » *currerint.* » Saint Thomas dit ensuite que ce que les sages des Gentils ont connu de Dieu, ils l'ont connu, non par la Révélation, mais par la raison. (1) « *Quia* quod notum est Dei, *id*

(1) « Parce que ce qu'on connaît de Dieu, c'est-à-dire, ce que » l'homme peut connaître de Dieu par la raison, est manifesté » en eux, c'est-à-dire, leur est manifesté par ce qui est en eux, » savoir par une lumière intérieure. »

» *est, quod est cognoscibile de Deo ab homine* » *per rationem*, manifestum est in illis, *id est,* » *manifestum est eis ex eo quod in illis est, id* » *est, ex lumine intrinseco.* » Et encore : (1)« *Hujus-* » *modi cognitionem habuerunt per lumen ratio-* » *nis ;* Psalm. IV. 6. *Multi dicunt : Quis ostendit* » *nobis bona ? Signatum est super nos lumen* » *vultûs tui Domine.* » Mais saint Paul dit que c'est Dieu lui-même qui leur a manifesté ces vérités, *Deus enim illis manifestavit.* — Sans aucun doute ; l'homme ne peut connaître aucune vérité, si Dieu ne la lui manifeste. La lumière de notre raison n'est-elle donc pas une lumière divine? Outre la Révélation sur laquelle sont fondées les connaissances que nous devons à la foi, Dieu, dit saint Thomas, a deux manières de nous instruire qui n'appartiennent pas à la foi. (2)« *Deus autem dupliciter aliquid homini mani-*

(1) « Ils ont eu cette connaissance par la lumière de la raison. » Plusieurs, dit le Psalmiste, demandent qui leur découvrira » ces biens. La lumière de votre visage, Seigneur, a été gravée » sur nous. »

(2) « Dieu manifeste quelque chose à l'homme en deux ma- » nières : d'abord en mettant en lui une lumière intérieure par » laquelle il connaît ; selon ce mot du Psalmiste : Envoyez votre » lumière et votre vérité ; ensuite en faisant voir des signes exté- » rieurs de sa sagesse, savoir les créatures qui tombent sous les » sens ; suivant cette parole : Il a répandu sa sagesse sur toutes » ses œuvres. C'est ainsi que Dieu s'est manifesté aux sages, ou » en répandant sa lumière en eux, ou en leur montrant exté- » rieurement les créatures visibles, afin qu'ils y lussent comme » dans un livre la connaissance de Dieu. »

» *festat, uno modo infundendo lumen interius*
» *per quod homo cognoscit;* (Ps. XLII. 3.) Emitte
» lucem tuam et veritatem tuam; *alio modo*
» *proponendo suæ sapientiæ signa exteriora,*
» *scilicet sensibiles creaturas;* (Eccli. I. 10.) Effudit
» illam (*scilicet sapientiam*) super omnia opera
» sua. *Sic ergo illis Deus manifestavit, vel inte-*
» *rius infundendo lumen, vel exteriùs propo-*
» *nendo visibiles creaturas, in quibus sicut in*
» *quodam libro Dei cognitio legeretur.* » On le voit, le saint Docteur n'a pas recours, pour expliquer cette connaissance des Gentils, à une tradition perpétuelle et universelle, conservatrice des vérités révélées. Il ne connaissait vraisemblablement pas cette tradition telle qu'on nous la dépeint. Il est du moins certain qu'il n'en est fait aucune mention dans ses ouvrages. Ici il attribue tout à la raison des sages et à la manifestation que Dieu leur a faite de lui-même par ses œuvres extérieures et par la lumière qu'il a mise en eux. Écoutons-le encore : (1) « Per ea quæ facta sunt. *Sicut enim ars mani-*
» *festatur per artificis opera, ita et Dei sapien-*
» *tia manifestatur per creaturas;* (Sap. XIII. 5.)
» A magnitudine enim speciei, et creaturæ cog-
» noscibiliter poterit Creator horum videri. »

(1) « Par les choses qui ont été faites : car comme l'art de » l'ouvrier se manifeste par ses ouvrages, de même la sagesse de » Dieu se manifeste par les créatures. En effet, le Créateur se » montre et se fait connaître dans la grandeur et la beauté de la » création. »

On voit par ces citations que saint Thomas n'a pas cru qu'il fût question dans ce passage de saint Paul d'une connaissance de Dieu fondée sur la Révélation, et généralement répandue parmi les Gentils. Il est clair qu'il a, comme la foule des commentateurs, entendu les paroles de l'Apôtre d'une connaissance acquise par un usage de la raison, dont la multitude n'est guère capable. Je ne puis croire que l'Auteur veuille éluder l'autorité de saint Thomas comme il a fait celle de ses adversaires, et qu'il soutienne sérieusement que ce saint Docteur n'a pas lu le passage de saint Paul. Il ne lui reste donc qu'à soutenir que ce passage n'a pas été compris de saint Thomas, et que c'est lui qui en a l'intelligence. C'est au lecteur à choisir entre ces deux autorités. Pour moi, mon choix est bientôt fait, et je me tiens à saint Thomas. Je crois que celui qui ne connaîtra le passage de saint Paul que par la traduction qu'en donne l'Auteur en aura une idée très-imparfaite.

Saint Thomas n'admet pas davantage que les Gentils aient eu connaissance de la loi divine révélée, et cependant il trouve un sens aux paroles, *cùm justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt, digni sunt morte.* Selon lui, elles signifient simplement qu'ayant connu par la raison que Dieu est juste et possède toutes les perfections, ils n'ont point voulu comprendre qu'il punirait leurs péchés :

Cùm cognovissent Deum justum et omnes perfectiones habentem, non crediderunt quod pro peccatis pœnam inferret. Ces péchés qu'ils devaient juger dignes de châtimens étaient les péchés contre la loi naturelle, loi que saint Thomas et tous les Théologiens distinguent de la loi révélée et enseignent être connue par les lumières de la raison.

L'Auteur dit que « les superstitions idolâtri- » ques, et les désordres qu'elles enfantaient, » n'étaient point un crime particulier aux philo- » sophes, mais le crime commun des nations » païennes. » (*p.* 138); et il en conclut que l'Apôtre parle des Gentils en général et pas seulement des philosophes. Il me semble que cette conséquence n'est pas légitimement déduite. Il est bien vrai que l'idolâtrie et les désordres qui s'ensuivaient étaient le crime commun des nations païennes; mais ce n'en était pas moins un crime particulièrement imputable aux philosophes et à la partie éclairée des nations, et c'est avec raison que saint Paul le leur reproche. On sait assez que c'est la partie éclairée d'une nation qui dirige toute la nation, et que la multitude ignorante se règle d'après l'exemple des sages ou de ceux qu'elle croit tels. C'est à cette multitude aveugle que s'adresse ailleurs l'Apôtre lorsqu'il dit : (1)« *Ad simulacra muta,* » *prout ducebamini, euntes.* » Ces paroles sont

(2) « Vous vous laissiez conduire à des idoles muettes. »

une sorte d'excuse pour atténuer la faute. Ici il s'adresse à ceux qui étaient faits pour conduire et donner l'exemple ; il reproche à ceux qui ont eu la connaissance de Dieu d'avoir retenu injustement la vérité captive, parce que c'était pour eux un devoir de la confesser, de la publier, de la faire connaître généralement, ce qui aurait pu prévenir les désordres. Au lieu de cela, ils se sont enorgueillis d'une connaissance qui ne devait pas être purement spéculative, ils se sont perdus dans leurs propres pensées, et leur prétendue sagesse est devenue une véritable folie ; ils sont tombés eux-mêmes dans tous les égaremens dont ils devaient préserver les autres. C'est donc à eux que devaient s'adresser les reproches et les menaces.

(*p.* 139.) « Les Théologiens Cartésiens ont cru » trouver aussi, dans un autre passage de saint » Paul, une objection contre la nécessité de la » tradition, et de la Révélation elle-même. » L'Auteur donne la traduction d'un long passage de l'Apôtre, traduction sur laquelle il y aurait aussi quelque remarque à faire, mais je m'en abstiens. Ce qu'il y a de principal dans ce passage et ce qui doit fixer notre attention, est que l'Apôtre dit que les Gentils, sans avoir la loi, font naturellement les œuvres de la loi, et montrent ainsi qu'ils ont l'œuvre de la loi écrite dans le cœur. « *Cùm enim Gentes quæ legem non* » *habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*,

» *ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt* » *lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cor-* » *dibus suis.* »

S'il y a des Théologiens Cartésiens qui ont trouvé dans ce texte un argument contre la nécessité de la tradition pour conserver et transmettre les vérités révélées, je conviens qu'ils ont eu tort; car il n'y est fait aucune mention ni directe ni indirecte de la tradition; pas plus que de la Révélation primitive. Au reste l'Auteur ne nomme aucun Théologien qui ait donné dans ce travers, et son assertion est du nombre des assertions vagues et dénuées de fondement qui se trouvent si fréquemment dans son ouvrage. Je conviens également que la loi dont il est question dans ce passage est la loi donnée aux Juifs par le ministère de Moïse, c'est-à-dire, la partie morale de la loi, ou le Décalogue écrit sur la pierre; car ce n'est sans doute pas des cérémonies prescrites par la loi que veut parler l'Apôtre, lorsqu'il dit que, sans avoir la loi, les Gentils faisaient naturellement ce qui est prescrit par la loi. Ce passage peut s'entendre, et a été entendu par beaucoup d'interprètes, des Gentils convertis à la foi; mais tous les interprètes, sans exception, conviennent qu'on peut aussi l'entendre des Gentils en général qui, n'étant point soumis à la loi révélée aux Juifs et qu'ils ne connaissaient pas, devenaient coupables s'ils n'observaient pas la loi

morale écrite dans leur cœur et qu'ils pouvaient connaître par la raison, loi morale qui était nécessairement d'accord avec le Décalogue, ou avec la loi morale que le doigt même de Dieu avait écrite sur les deux tables. Écoutons toujours saint Thomas. C'est notre guide, beaucoup plus sûr que Descartes ; et si ses principes s'accordent avec ceux des Théologiens que l'Auteur appelle Cartésiens, nous pourrons en conclure que ces Théologiens Cartésiens sont de très-bons Catholiques. (1) « Cùm enim Gentes » quæ legem non habent, *scilicet divinam, quam* » *non acceperunt ; non enim Gentibus data* » *est lex, sed Judæis*.... naturaliter faciunt quæ » sunt legis, *id est, quæ lex mandat, scilicet* » *quantùm ad præcepta moralia, quæ sunt de* » *dictamine rationis naturalis.* » Peut-on dire plus clairement, plus expressément que les préceptes que remplissent ceux qui n'ont pas la loi écrite sont les préceptes moraux qui leur sont connus par la lumière naturelle de leur raison ? Le saint Docteur explique ensuite comment on doit entendre le mot *naturaliter ;* il donne les deux interprétations qu'admettent les Catholiques, et fait voir que cette expression

(1) « Car lorsque les Gentils qui n'ont pas la loi, savoir la » divine qu'ils n'ont pas reçue, puisque ce n'est point à eux, mais » aux Juifs, qu'elle a été donnée..... pratiquent naturellement ce » qui est de la loi, c'est-à-dire, ce que commande la loi quant » aux préceptes moraux dictés par la raison naturelle. »

n'exclut pas la grâce, laquelle n'est pas moins nécessaire pour observer les préceptes de la loi naturelle que ceux de la loi écrite. (1) « Naturaliter, *id est, per naturam gratiâ reformatam;*
» *loquitur enim de Gentibus ad fidem conversis,*
» *qui auxilio gratiæ Christi cœperunt moralia*
» *legis servare. Vel potest dici* naturaliter, *id*
» *est, per legem naturalem ostendentem eis quid*
» *sit agendum, secundùm istud* (Ps. IV. 6.) Si-
» gnatum est super nos lumen vultûs tui, Domine;
» *quod est lumen rationis naturalis, in qua est*
» *imago Dei; et tamen non excluditur quin*
» *necessaria sit gratia ad movendum affectum.* »
C'est ainsi que saint Thomas, lorsqu'il parle des Gentils non convertis et de leurs connaissances en matière de Religion et de morale, explique tout par la loi naturelle et par cette lumière divine qui est en l'homme, c'est-à-dire, par cette raison individuelle qu'on veut nous présenter comme incapable de toute connaissance certaine. On ne trouvera nulle part que ce

(1) « Naturellement, c'est-à-dire, par la nature soutenue de la » grâce : car il parle des Gentils convertis à la foi, qui, avec le » secours de la grâce de Jésus-Christ, ont commencé à observer » les préceptes moraux de la loi. On peut encore dire : Naturellement, savoir par la loi naturelle qui leur montre ce qu'il » faut faire, ainsi que le dit le Psalmiste : La lumière de votre » visage, Seigneur, a été imprimée en nous; c'est-à-dire, la lu» mière de la raison naturelle dans laquelle paraît l'image de » Dieu : ce qui n'exclut pas la nécessité de la grâce pour émou» voir le cœur. »

saint Docteur ait dit ou pensé que les Gentils avaient la vraie foi, et qu'il existait chez eux une autorité visible, interprète infaillible de la Révélation et enseignant la vraie Religion. C'est là un dogme qui n'était connu ni de lui ni de ses contemporains.

Voyons maintenant comment l'Auteur raisonne sur ce passage de saint Paul. « Les paro- » les de l'Apôtre, dit-il, supposent que les Gen- » tils connaissaient la Religion nécessaire au » salut : *Ceux qui ont vécu sans la loi, périront* » *sans la loi.* Mais, s'ils devaient être condamnés » ou périr pour n'avoir pas suivi cette autre » loi que tous connaissaient, cette loi univer- » selle comprenait donc tous les dogmes et les » préceptes indispensables pour *vivre* ou être » sauvés, et par conséquent le dogme de l'unité » de Dieu, sans lequel la véritable foi ne saurait » exister. »

Remarquons d'abord que l'Apôtre n'a pas dit, Ceux qui ont *vécu* sans la loi ; mais, Ceux qui ont péché sans la loi. La différence est bien notable, car on pouvait vivre sans la loi, et ne pas périr ; mais je suppose volontiers que ce changement fait au texte de saint Paul est une distraction de l'Auteur. Quant à son raisonnement, je ne saurais voir qu'il existe une liaison entre l'antécédent et le conséquent. De ce qu'on l'on pèche en n'observant pas une loi, et de ce que l'on est puni pour l'avoir transgressée, il ne suit pas

nécessairement que cette loi renferme tous les préceptes qu'il est nécessaire d'observer pour parvenir à la vie éternelle. Cette loi que les Gentils connaissaient, ou qu'il était en leur pouvoir de connaître, et que nous pouvons bien, avec saint Thomas et avec la foule des Théologiens, appeler *loi naturelle*, non-seulement parce qu'elle est conforme à notre nature, comme l'Auteur l'insinue, mais encore par opposition à la loi révélée, qui est également conforme à notre nature, cette loi, dis-je, était universelle, et particulière. Elle obligeait tous les hommes et chacun en particulier. Quiconque ne l'observait pas était digne de la mort éternelle; mais il ne s'ensuit nullement qu'elle contînt tout ce qui était nécessaire pour parvenir à la vie. Celui qui prendra du poison mourra infailliblement; s'ensuit-il que pour conserver la vie il suffise de s'abstenir de prendre du poison? Si les nations qui, par leur faute, avaient perdu la connaissance de la Révélation, avaient été fidèles à cette loi naturelle que la raison leur enseignait, Dieu, sans doute, leur aurait donné ce qui était encore nécessaire pour parvenir à la vie, et nous croyons que les particuliers qui l'ont exactement observée, ce qui, comme le remarque saint Thomas, n'a jamais pu avoir lieu sans la grâce, ont obtenu des grâces ultérieures dont ils avaient besoin pour se sauver. Nous le croyons, fondés sur le

double ordre de Providence générale et de Providence particulière que reconnaît saint Augustin et que reconnaissent avec lui tous les Théologiens Catholiques. Cette loi universelle naturelle prescrivait le culte d'un seul Dieu, dont on pouvait avoir la connaissance par la lumière de la raison ; mais cela ne suffisait pas pour avoir la *véritable foi*. Aussi persisté-je à soutenir, désirant que l'Auteur ne se scandalise pas de mon assertion, que les Gentils n'avaient pas la véritable foi, et qu'il n'y avait point chez eux d'autorité infaillible et visible, dépositaire des vérités révélées et chargée de les enseigner.

« Veut-on, ajoute l'Auteur, n'entendre ce » passage que des préceptes moraux ? alors tout » ce qui en résulte c'est qu'il existe chez tou- » tes les nations une loi morale, que cette loi » est naturelle ou conforme à la nature, qu'elle » est écrite dans le cœur, que la conscience la » reconnaît et lui rend témoignage. Conclure « de là que cette loi, pour être connue, n'a pas » besoin d'être enseignée, c'est faire dire à l'A- » pôtre ce qu'il n'a point dit, c'est ajouter une » opinion à une vérité certaine. » (*p.* 141.)

En changeant à son gré la signification des mots et en les détournant de l'acception communément reçue, il n'est point de fausseté qu'on ne puisse établir sur les autorités les plus respectables, point de vérité qu'on ne puisse attaquer et renverser par les mêmes moyens. Il

plaît à l'Auteur d'entendre par *loi naturelle* une loi conforme à la nature; partant de ce principe, rien n'est plus facile que de démontrer que toutes les lois sont naturelles; car une loi qui ne serait pas naturelle en ce sens, c'est-à-dire, qui ne serait pas conforme à la nature, ne serait pas une loi; puisque toute loi impose une obligation, et qu'il répugne qu'un être puisse avoir l'obligation d'agir contre sa nature. Que deviennent donc les distinctions que les saints Pères, les Théologiens, et généralement tous les écrivains qui ont traité cette matière ont mises entre les lois? Tous ont parlé de la loi naturelle comme d'une loi distinguée des autres, et pourtant personne, que je sache, n'a enseigné qu'il existe des lois non conformes à la nature, ou non naturelles, dans le sens que l'Auteur donne à cette expression. Ce n'est donc plus l'enseignement, mais le langage même qu'il s'agit de réformer. En attendant que cette réforme soit autorisée par le consentement commun, il nous sera libre de penser et de parler comme les Docteurs de l'Église ont pensé et parlé jusqu'ici. Voyons donc quelle est leur doctrine sur ce point.

Saint Thomas nous enseigne que la loi naturelle se borne à l'enseignement des vérités pratiques que la raison naturelle fait connaître. (1) « *Illud solum est de lege naturali quod ratio*

(1) « La loi naturelle ne renferme que ce qu'enseigne la rai» son naturelle. »

» *naturalis suadet.* » (in S. Matth. c. 23.) Suivant ce saint Docteur, ce qui appartient à la foi est *surnaturel*, et ne peut être dit naturel qu'improprement. (1) « *Fides est supra cognitio-* » *nem rationis naturalis.... propriè naturalia* » *dicuntur quæ ex principiis naturæ causantur.* » (4. d. 17. 9. 3. sol. 2.) Ailleurs il nous explique d'une manière fort claire ce que c'est que la loi naturelle. (2) « *Cum Psalmista dixisset* : (Ps. IV.) » Sacrificate sacrificium justitiæ ; *quasi qui-* » *busdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera*, » *subjungit* : Multi dicunt, Quis ostendit nobis » bona ? *Cui quæstioni respondens dicit* : Signa- » tum est super nos lumen vultûs tui, Domine; » *quasi lumen rationis naturalis, quâ discerni-* » *mus quid sit bonum et quid sit malum, quod* » *pertinet ad legem naturalem, nihil aliud sit* » *quàm impressio divini luminis in nobis. Unde*

(1) « La foi est d'un ordre supérieur à la connaissance que » donne la raison naturelle..... Les choses naturelles sont propre- » ment celles qui naissent des principes de la nature. »

(2) « Après que le Psalmiste a dit : Offrez un sacrifice de jus- » tice ; il suppose qu'on lui demande quelles sont les œuvres » de justice. Plusieurs disent : Qui nous fera connaître ces » biens ? Et répondant à cette question, il dit : La lumière de » votre visage, Seigneur, a été imprimée en nous ; comme pour » faire entendre que la lumière de la raison naturelle par laquelle » nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal, objet propre » de la loi naturelle, n'est autre chose que la lumière divine im- » primée en nous. D'où il suit clairement que la loi naturelle » n'est autre chose qu'une communication de la loi éternelle, » faite à la créature raisonnable. »

» *patet quod lex naturalis nihil aliud est quàm* » *participatio legis æternæ in rationali crea-* » *tura.* » (1. 2. q. 91. art. 2. o.) Le maître qui nous enseigne cette loi naturelle est donc en nous-mêmes. C'est notre raison, c'est-à-dire, cette lumière divine que Dieu a mise en chaque homme, [1] « *quæ illuminat omnem hominem*, » qui nous fait discerner *ce qui est bien et ce qui est mal*. Si cette loi est écrite en notre cœur, il ne s'agit que de la lire, il ne faut pas la chercher au dehors. [2] « *Noli foras ire,* » *in te ipsum redi, in interiore homine habitat* » *veritas.* » (S. Aug. de vera Relig. n° 72.)

« La loi dont parle saint Paul, dit encore l'Au- » teur, est universelle, elle appartient à tous » les peuples, *Gentes*. S'ensuit-il que la connais- » sance en soit innée dans chaque homme? » Pourquoi cette connaissance ne lui viendrait- » elle point comme celle de toutes les autres vé- » rités universelles, par la société qui en con- » serve le dépôt? Une fois connue, elle se grave » dans le cœur, elle y devient un sentiment, » et c'est ce sentiment qui s'appelle conscience. »

La loi dont parle saint Paul est une loi universelle qui appartient à tous les peuples, mais elle est en même temps une loi particulière qui appartient à tous les individus; et, si elle est

(1) « Qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

(2) « N'allez point au dehors, rentrez en vous-même : c'est » dans l'intérieur de l'homme qu'habite la vérité. »

écrite dans le cœur, ce n'est sans doute pas dans *le cœur de la société ;* il faut bien que ce soit dans le cœur de chaque homme, à moins qu'il n'y ait aussi *un cœur général*, comme une raison générale. Je ne dirai pas pour cela que la connaissance de cette loi soit innée dans chaque homme. Il faudrait d'abord attacher une idée claire à ce mot *innée*, et c'est ce qu'on n'a pas fait jusqu'ici. Être écrit et être connu sont deux choses. Pour que ce qui est écrit soit connu, il faut qu'il soit lu. (1) « *Dicitur intelligere*, dit saint Thomas, *quasi intus legere.* » Ce n'est donc que lorsque le développement des organes permet à l'homme de faire usage de sa raison, qu'il est en état d'acquérir cette précieuse connaissance, et il ne l'acquiert qu'à proportion de la réflexion et de l'attention qu'il apporte à consulter cette lumière intérieure qui est en lui. De là vient que, quoique personne, s'il a l'usage de la raison, ne puisse ignorer les premiers principes de la loi naturelle, les passions, les préjugés de l'éducation et plusieurs autres causes peuvent entraîner dans des erreurs grossières sur les conséquences qu'une droite raison peut déduire de ces principes, comme nous savons par expérience qu'il est arrivé à des nations entières.

(1) « On dit *intelligere* avoir l'intelligence, c'est-à-dire *intus* « *legere*, lire dans l'intérieur. »

L'Auteur demande pourquoi cette connaissance ne viendrait pas à l'homme, comme celle de toutes les autres vérités universelles, par la société qui en conserve le dépôt ? Je réponds qu'à proprement parler, aucune connaissance intellectuelle ne peut être produite en nous par une cause extérieure. Toute connaissance que l'on peut acquérir suppose une connaissance antérieure acquise, ou inhérente à notre raison, dont elle est le développement. Prenez-vous-y de telle manière que vous voudrez pour enseigner une vérité à quelqu'un, vous n'en viendrez jamais à bout, si vous ne partez d'une vérité ou d'un principe qu'il connaît déjà ; d'où il suit que la première vérité ne peut pas être enseignée. Cette seule considération suffit pour prouver combien il est absurde de chercher le principe des connaissances de l'homme hors de l'homme ou de sa raison. Cette raison, principe divin, contient les principes de toutes les connaissances spéculatives ou pratiques que nous pouvons acquérir. Ce sont ces principes qui la constituent. Il est impossible de concevoir une intelligence qui ne comprenne rien, une lumière divine qui ne manifeste rien ; et ce que cette intelligence comprend, ce que cette lumière divine manifeste, ne peut avoir ailleurs le principe de sa certitude. L'homme, dit saint Thomas, peut instruire un autre homme, comme un médecin peut rendre la santé à un

malade. Les instructions de l'un peuvent être utiles ou nécessaires comme les remèdes de l'autre ; mais le principe de certitude n'est pas plus dans celui qui instruit, ou dans ses instructions, que le principe de la santé n'est dans le médecin qui prescrit les remèdes, ou dans les remèdes mêmes. C'est aussi la doctrine de saint Augustin. J'ai déjà rapporté plusieurs passages de ces grands Docteurs, qui prouvent l'accord de leurs principes, et j'en rapporterais beaucoup d'autres si ceux que j'ai déjà cités n'étaient pas suffisans. De crainte néanmoins que quelqu'un ne s'imagine que les passages cités peuvent être détournés de leur vrai sens, il ne sera pas inutile de transcrire ici en entier le dixième chapitre du dixième livre des Confessions de saint Augustin. Je me sers de la traduction adoptée par M. de La Mennais dans sa Bibliothèque des Dames.

« Lorsque j'entends dire que sur chaque chose » on peut faire trois sortes de questions, *si elle* » *est*, *ce qu'elle est*, *qu'elle elle est* ; je retiens » très-bien dans ma mémoire les images des » sons qui ont formé ces paroles, et je sais » qu'après avoir passé dans l'air, en y produisant un certain bruit, ces sons ont cessé d'être et se sont évanouis. Mais ce n'est par » aucun de mes sens que j'ai connu les choses » dont ils sont les signes, et *je ne les ai vues* » *nulle part si ce n'est dans mon esprit.* Ce ne

» sont point leurs images, ce sont elles-mêmes
» que j'ai renfermées dans ma mémoire. Qu'elles
» me disent donc, s'il leur est possible, d'où et
» comment elles y sont venues : car c'est vai-
» nement que je visite tous mes sens, je ne
» saurais trouver une seule de ces portes de mon
» corps par où elles aient pu se frayer une
» entrée.

» Mes yeux me disent : Si ces choses sont co-
» lorées, c'est nous qui vous les avons fait con-
» naître ; mes oreilles me disent : Si elles ont
» rendu quelque son, c'est par nous que vous
» les connaissez ; le sens de l'odorat me dit : Si
» elles ont exhalé quelqu'odeur, c'est par moi
» qu'elles se sont ouvert un passage ; le sens par
» lequel je goûte me dit de même : Si elles n'ont
» point de saveur, ne m'interrogez point sur ce
» qu'elles peuvent être ; Si elles ne sont point
» corporelles, me dit enfin le toucher, je n'en
» ai senti aucune impression, et n'en ayant rien
» senti, je n'ai pu vous indiquer ce qu'elles
» sont. Par où ces choses sont elles donc entrées
» dans ma mémoire, et d'où ont-elles pu venir ?
» Je ne le sais en aucune manière : car lorsque
» je les ai apprises, *ce n'est pas sur le témoi-*
» *gnage d'un autre que je les ai crues ;* c'est dans
» mon propre esprit que s'en est fait l'examen ;
» *c'est là que je les ai reconnues vraies*, et alors
» je les lui ai confiées comme un dépôt qu'il de-
» vait me rendre chaque fois qu'il me plairait de

» le lui demander. Ces choses étaient donc dans » mon esprit avant que je les eusse apprises, » mais peut-être n'étaient-elles point encore » dans ma mémoire ? Comment se fait-il donc » que je les ai reconnues à l'instant même où » la parole me les a montrées ? Pourquoi ai-je » aussitôt répondu : *Cela est vrai, cela est ainsi ;* » si ce n'est qu'en effet elles étaient déjà dans » ma mémoire, mais tellement à l'écart et comme » enfoncées dans des antres si profonds, que » si quelqu'autre ne m'eût averti de les en tirer, » je n'en aurais peut-être jamais eu la pensée. » Que l'on contredise donc ouvertement saint Augustin si l'on veut, mais qu'on cesse de nous le donner comme ayant enseigné une doctrine entièrement opposée à ses sentimens.

L'Auteur a cru trouver une parité entre la loi naturelle que l'Apôtre dit être écrite dans le cœur de l'homme, et la loi évangélique, *loi révélée*, dit-il, *et connue seulement par le moyen extérieur de l'enseignement ;* cette loi étant également écrite dans nos cœurs, suivant la doctrine du même Apôtre. (1) « *Manifestati quod » epistola estis Christi, ministrata a nobis, et » scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi:*

(1) « Il est manifeste que vous êtes la lettre de Jésus-Christ, » dont nous n'avons été que les ministres, et qui est écrite, non » avec de l'encre, mais par l'esprit du Dieu vivant, non sur » des tables de pierre, mais sur des tables de chair qui sont vos » cœurs. »

» *non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis* » *carnalibus.* » (II. Cor. III. 3.) « Si l'on conclut, » ajoute l'Auteur, du premier passage, que » tous les hommes trouvent en eux-mêmes la Re- » ligion primitive, il faudra conclure du second, » que tous les Chrétiens trouvent aussi la Reli- » gion de JÉSUS-CHRIST en eux-mêmes, ce qui » est manifestement faux. » (*p.* 142.)

Je réponds 1° qu'aucun Théologien Catholique ne prétend que tous les hommes trouvent en eux-mêmes la Religion primitive ; car tous les Théologiens conviennent que la Religion primitive nécessaire au salut, ou nécessaire à l'homme pour parvenir à sa fin *surnaturelle*, contenait des dogmes dont la connaissance était au-dessus de sa raison, et qu'il ne pouvait par conséquent connaître que par la Révélation et en soumettant sa raison ; il n'a jamais été possible de se sauver sans la foi : (1) « *Sinè fide impossibile est* » *placere Deo.* » C'est l'Apôtre qui le dit ; les Théologiens n'ont garde de le nier, et tous souscrivent à la doctrine que saint Thomas exprime en ces termes : (2) « *Necessarium fuit homini ad* » *salutem quod ei nota fierent quædam per re-* » *velationem divinam, quæ rationem humanam* » *excedunt.* » (1. q. 1. art. 1. o.) Tout ce que

(1) « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. »

(2) « Il a été nécessaire à l'homme, pour parvenir au salut, » d'acquérir par la révélation divine la connaissance de certaines » choses qui surpassent la raison humaine. »

l'unanimité des Théologiens et des interprètes conclut du passage de saint Paul est que ceux qui, sans connaître la loi divine révélée aux Juifs, font ce qui est prescrit par la loi, en matière de morale, montrent que les préceptes de morale sont écrits dans leurs cœurs : *Ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Ce n'est point la loi divine révélée qui donne aux hommes cette connaissance, elle la suppose, du moins quant aux principes généraux qui sont le fondement de la loi naturelle. (1) « *Sicut » gratia præsupponit naturam, ita oportet quod » lex divina præsupponat legem naturalem.* » (1. 2. q. 99. art. 2. ad 1.)

2° Si du premier passage nous concluons que tous les hommes trouvent en eux-mêmes la loi naturelle, j'avoue que du second il faut conclure également que tous les Chrétiens trouvent en eux-mêmes la loi évangélique ; cette conséquence me paraît bien déduite, et je ne puis la nier. — Mais cela est manifestement faux. — Vraiment j'aurais cru que cela était manifestement vrai, et je ne puis assez m'étonner que l'Auteur paraisse convaincu du contraire. En effet, si la loi évangélique est écrite dans le cœur de tous les Chrétiens, comment serait-il possible que tous les Chrétiens ne trouvassent pas la loi évangélique en eux-mêmes ou dans

(2) « Comme la grâce suppose la nature, de même la loi divine » suppose nécessairement la loi naturelle. »

leur cœur ? Est-ce donc qu'elle y serait écrite sans s'y trouver ? Pourquoi donc, demandera l'Auteur, la loi naturelle pourra-t-elle être connue, sans le moyen de l'enseignement extérieur, puisque la loi évangélique ne le peut pas, quoiqu'elle soit également écrite dans le cœur ? Je ne ferai pas de grands efforts pour trouver la réponse, car l'Auteur me l'a suggérée lui-même sans s'en douter. Ne dit-il pas avec Tertullien que les hommes ne naissent pas Chrétiens, mais le deviennent ? Voilà ma réponse à la question. Pour que la loi évangélique soit écrite dans le cœur d'un homme, il faut que cet homme soit Chrétien ; or il n'est pas Chrétien par naissance, il faut qu'il le devienne, et il ne peut le devenir que par un moyen extérieur, par une régénération. C'est lorsqu'il devient Chrétien par le baptême, que la loi du Chrétien, la loi évangélique se grave dans son cœur, cela est manifeste. Mais peut-on dire également que les hommes ne naissent pas hommes, *fiunt, non nascuntur homines ?* Il faudrait qu'on pût le dire pour que la parité établie par l'Auteur subsistât. Car, si l'homme naît avec la nature humaine, avec la raison humaine, comme cela est incontestable, on voit qu'on ne peut pas raisonner de la loi naturelle, ou inhérente à la nature humaine, comme de la loi évangélique qui est ajoutée à la loi naturelle qu'elle suppose et qu'elle perfectionne ; la loi évangélique est

une loi de grâce, et la grâce, dit saint Thomas, présuppose la nature ; la loi évangélique est une loi divine, et la loi divine présuppose la loi naturelle. Mais la nature, la raison, la loi naturelle ne présupposent rien que l'action de Dieu, créateur de la nature et de la raison.

J'avoue cependant qu'il se présente ici une difficulté, et je ne veux pas la dissimuler. Les enfans qui reçoivent le baptême aussitôt après leur naissance deviennent Chrétiens, et par conséquent, d'après ce qui vient d'être dit, ils doivent avoir la loi évangélique écrite dans le cœur. Or cela n'empêche pas que l'enseignement extérieur ne leur soit nécessaire pour connaître la loi évangélique ; donc aussi, quoique la loi naturelle soit écrite dans le cœur de tous les hommes, l'enseignement extérieur peut leur être nécessaire pour la connaître.

Pour résoudre cette objection, j'aurai encore recours à saint Thomas, qui est mon unique garant, par la crainte que j'ai qu'en citant un autre Théologien, je ne rencontre, sans m'en douter, un Théologien Cartésien ; car je ne sais à quel signe je pourrais distinguer un Théologien Cartésien d'un Théologien non Cartésien. Si, pour n'être pas Cartésien, il faut adopter les idées de l'Auteur, je crains bien qu'il ne soit très-difficile de trouver un Théologien qui ne le soit pas. La seule chose qui me rassure pour saint Thomas lui-même, c'est qu'il vivait quatre siècles avant

Descartes. Or ce saint Docteur nous enseigne que la loi évangélique est écrite dans le cœur des Chrétiens, non en ce sens que tout ce qui appartient à cette loi soit écrit dans nos cœurs, mais seulement en tant que la loi évangélique est une loi de grâce, une loi d'amour, loi qui n'est autre chose que l'opération de l'Esprit-Saint dans nos cœurs. Mais outre ce qui appartient principalement à la loi nouvelle, comme la foi, la grâce, l'amour, qui sont des choses intérieures, il y a plusieurs autres choses nécessaires comme dispositions à ce qui est intérieur, ou comme direction pour en faire bon usage; d'où il suit que la loi évangélique est en partie écrite et en partie non écrite dans nos cœurs. Écoutons saint Thomas, dont je ne fais qu'exposer la doctrine.

(1) « *Id quod est potissimum in lege novi Testa-* » *menti, et in quo tota virtus ejus consistit*, *est*

(1) « Ce qu'il y a de plus essentiel dans la loi du nouveau » Testament, et ce qui fait toute sa vertu, c'est la grâce du » Saint-Esprit qui est donnée par la foi en Jésus-Christ. C'est » pourquoi la loi nouvelle est principalement la grâce même de » l'Esprit-Saint donnée à ceux qui croient en Jésus-Christ. Cependant la loi nouvelle a certaines choses qui servent comme » de dispositions à la grâce du Saint-Esprit et appartiennent à » l'usage de cette grâce. Ces choses ne sont que secondaires dans » la loi nouvelle; et il a fallu que les fidèles de Jésus-Christ en » fussent instruits de vive voix et par écrit, pour avoir une règle » de foi et de conduite. Ainsi l'on doit dire que la loi nouvelle est » principalement une loi intérieure, et secondairement une loi » écrite. »

» *gratia Spiritûs Sancti, quæ datur per fidem* » *Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa* » *gratia Spiritûs Sancti, quæ datur Christi fidelibus..... Habet tamen lex nova quædam sicut* » *dispositiva ad gratiam Spiritûs Sancti, et ad* » *usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi* » *secundaria in lege nova, de quibus oportuit* » *instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam* » *circa credenda, quàm circa agenda. Et ideo* » *dicendum est quod* principaliter lex nova est » lex indita, secundariò autem est lex scripta. » (1. 2. q. 106. art. 1. o.) Je n'ai pas besoin de dire que par *lex indita*, il faut entendre la loi écrite dans le cœur, et par *lex scripta*, la loi extérieure; il suffit de lire l'article cité pour s'en convaincre. Le saint Docteur confirme sa doctrine par l'autorité de saint Augustin. (1) « *Quid sunt leges Dei* » *ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisì ipsa præsentia Spiritûs Sancti, qui est digitus Dei,* » *quo præsente diffunditur caritas in cordibus* » *nostris, quæ plenitudo legis est et præcepti* » *finis?* » (S. Aug. de spir. et litt. c. 21.)

Maintenant il est facile de résoudre l'objection, ou plutôt, elle est déjà résolue. L'enfant, en recevant le baptême, reçoit la grâce, le

(1) « Les lois de Dieu, écrites par lui-même dans les cœurs, » que sont-elles, sinon la présence même de l'Esprit-Saint qui est » le doigt de Dieu, présence par laquelle est répandue dans nos » cœurs la charité qui est la plénitude de la loi et la fin du » précepte? »

Saint-Esprit, l'amour de Dieu, la foi infuse; en un mot, tout ce qui est principal dans la loi évangélique, tout ce que l'enseignement extérieur ne peut pas donner; mais il n'a rien de ce qui appartient à la loi extérieure ou écrite; et il ne peut, dans l'ordre ordinaire, l'acquérir que par l'instruction, par la prédication de la parole, laquelle ne peut lui donner la foi, mais bien lui faire connaître ce qu'il doit croire. L'Auteur nous dit que *c'est la parole qui a écrit la loi de* Jésus-Christ *dans les cœurs ;* mais l'Apôtre nous enseigne que c'est l'Esprit-Saint: (1) « *Scripta Spiritu Dei vivi.* » Si c'était la parole entendue qui donnât la foi, qui l'écrivît dans les cœurs, tous ceux qui entendraient la parole recevraient la foi, ce qui n'est pas; et ceux qui ne l'entendraient pas ne pourraient pas avoir la foi, ce qui est encore faux, puisque les enfans ont la foi avant de pouvoir entendre la parole.

Mais dans quel sens entendrons-nous donc ces paroles de l'Apôtre : (2) « *Fides ex auditu ?* » Demandons-le à saint Thomas : (3) « *Dicendum » est quod ad fidem duo requiruntur, quorum » unum est cordis inclinatio ad credendum, et*

(1) « Écrite par l'esprit du Dieu vivant. »

(2) « La foi vient de l'ouïe. »

(3) « Il faut dire que deux choses sont requises pour la foi : » l'une est l'inclination du cœur à croire; ce qui ne vient pas de » l'ouïe, mais du don de la grâce : l'autre est la détermination de » la vérité proposée à croire; ce qui vient de l'ouïe. »

» *hoc non est ex auditu, sed ex dono gratiæ ;*
» *aliud est determinatio de credibili, et istud est*
» *ex auditu.* » (in epist. ad Rom. x.) Et ailleurs : [1] « *Fides principaliter est ex infusione, et quantùm ad hoc per baptismum datur, sed quantùm ad determinationem suam est ex auditu, sic homo ad fidem per catechismum instruitur.* » (4. Dist. 4. q. 2. art. 2. ad 3.) Qu'il y ait trois personnes en Dieu, c'est une vérité que le Chrétien ne peut apprendre que par la parole, mais la foi qui lui fait croire cette vérité, ne lui vient point de cette parole, elle est produite dans son cœur par l'opération du Saint-Esprit, elle appartient à cette loi écrite dans le cœur par l'Esprit du Dieu vivant. On peut juger de là qu'il est peu exact de dire, avec l'Auteur, que *la loi évangélique est connue seulement par l'enseignement extérieur.* Ce que nous connaissons par l'enseignement extérieur n'est que la partie secondaire de la loi évangélique, comme le dit saint Thomas. La partie principale ne peut nous être enseignée que par l'Esprit de Dieu qui la grave dans nos cœurs.

Je crois avoir suffisamment démontré que si la loi naturelle et la loi de grâce sont dites toutes deux gravées dans nos cœurs, elles le sont

(1) « La foi est principalement infuse, et sous ce rapport elle » est donnée par le baptême : mais quant à la détermination des » choses à croire, elle vient de l'ouïe ; et c'est ainsi que l'homme » est disposé à la foi par les instructions du catéchisme. ».

d'une manière bien différente; l'une tenant à notre nature et ayant son principe dans notre raison, que nous recevons de Dieu avec l'existence; l'autre étant un don de Dieu ajouté à notre nature et qui nous élève à un état surnaturel. J'ajoute encore un passage de saint Thomas, qui explique la chose avec sa clarté ordinaire. (1) « *Dupliciter est aliquid inditum homini. Uno* » *modo, pertinens ad naturam humanam : et* » *sic lex naturalis est indita homini. Alio modo* » *est aliquid inditum homini, quasi superadditum, per gratiæ donum, et hoc modo lex nova* » *est indita homini, non solùm indicans quid sit* » *faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.* » (1. 2. q. 106. art. 1. ad 2.)

Je dois peut-être demander pardon au lecteur de multiplier ainsi les citations de saint Thomas, ce qui peut paraître fastidieux; mais je m'y vois en quelque sorte forcé pour faire voir combien cette théorie qu'on veut nous donner pour identique à la doctrine Catholique s'en éloigne en effet. Si je ne m'appuyais que sur le raisonnement, on se contenterait de me répondre que je suis Cartésien, ce qui, aux yeux de bien des

(1) « L'homme a reçu deux sortes de biens dans son intérieur : » les uns appartiennent à la nature humaine; et c'est ainsi que » la loi naturelle est gravée en lui : les autres sont ajoutés aux » premiers par le don de la grâce; et c'est ainsi que la loi nou» velle est gravée dans l'homme, non-seulement en lui indiquant » ce qu'il doit faire, mais de plus en l'aidant à le faire. »

personnes, à qui on a fait un épouvantail de ce mot, paraîtrait une réponse péremptoire; et si je citais des auteurs modernes, on dirait également qu'ils ont suivi les principes de Descartes. J'ai donc cru que je ne pouvais prendre de guide plus sûr qu'un Docteur que l'Église honore depuis six siècles, ni m'appuyer sur une autorité moins suspecte.

Quant à la solution que l'Auteur donne à la troisième objection qu'il se propose, savoir que les Pères et les Théologiens disent que les hommes ont vécu sous la loi de nature depuis Adam jusqu'à Moïse, et admettent pourtant une Révélation transmise par la tradition; je me contenterai de dire que quiconque est tant soit peu versé dans la lecture des Pères et des Théologiens avouera sans peine que, dans leurs écrits, la loi de nature est quelquefois prise dans un sens plus étendu, par opposition à la loi de Moïse et à la loi évangélique; mais ce serait mal raisonner que d'en conclure qu'ils ne la prennent jamais dans un sens plus strict, par opposition à toute Révélation proprement dite. Je ne crois pas que l'Auteur veuille soutenir sérieusement le contraire. Assurément, c'est par opposition à la Révélation que saint Thomas a dit : (2) « *Illud solum est de lege naturali, quod* » *ratio naturalis suadet.* »

(2) « La loi nouvelle ne renferme que les devoirs indiqués par » la raison naturelle. »

A la page 144 l'Auteur parle *d'un argument bizarre* que le dogme du péché originel a, dit-il, fourni à quelques personnes contre la doctrine qu'il défend; et là-dessus il écrit une page de plaisanteries fort agréables. C'est sans doute bien fait d'égayer une discussion qui, de sa nature, est un peu sèche; mais comme, après tout, des plaisanteries, quelque spirituelles qu'on les suppose, ne sont pas des réponses, il est permis de voir si cet argument *bizarre* n'a pas aussi son côté sérieux. Supposons pour un instant qu'une cause physique quelconque affaiblisse tout d'un coup considérablement *la vue humaine*, *la vue générale;* supposons que la presque totalité du genre humain, au lieu de s'efforcer d'arrêter les progrès du mal que produit cette cause physique toujours agissante, en augmente au contraire par son imprudence l'intensité et la maligne influence; supposons enfin qu'un petit nombre d'individus mieux avisés, connaissant l'origine du mal qui en est résulté pour leur vue individuelle, s'appliquent à combattre cette cause désastreuse, s'efforcent par tous les moyens qui sont en leur pouvoir de diminuer le mal déjà causé et d'en arrêter les progrès, en s'abstenant sagement des excès auxquels se livre une multitude insensée. Je le demande : dans les jugemens qui doivent être fondés sur le bon état du sens de la vue, sera-t-il plus sage de s'en rapporter au jugement de

la multitude qui a subi toutes les conséquences du mal, qu'à celui du petit nombre de ceux qui ont combattu ces conséquences et ont su s'en garantir? Je crois que la réponse à cette demande ne souffre pas de difficulté. Or l'application est facile.

Le péché originel a porté un coup terrible à la raison humaine. Les enfans d'Adam sont nés dans un état bien différent de celui où ce père du genre humain avait été créé. Ce péché, passant de génération en génération, est une cause toujours existante, dont les effets sont toujours également funestes. Cependant, si les hommes, avec les secours qu'une miséricordieuse Providence ne leur a jamais refusés, s'étaient abstenus de joindre leurs propres péchés à celui dont ils avaient hérité, le mal aurait été beaucoup moindre et du moins n'aurait pas fait de progrès : mais au lieu de cela, la presque totalité du genre humain s'est livrée sans retenue à la brutalité de ses passions, et la corruption du cœur allant toujours croissant, la raison a dû nécessairement s'affaiblir dans la même proportion. Il est dit des hommes avant le déluge : (1) *Omnis caro corruperat viam suam;* et si nos livres saints ne disent pas en termes exprès la même chose de la généralité des hommes au temps de la venue du Messie, ils en disent assez

(1) « Toute chair avait corrompu sa voie. »

pour nous le faire conjecturer. L'histoire appuie cette conjecture, et le tableau hideux que nous fait saint Paul de ceux qui se disaient et qu'on appelait sages ne nous permet guère le doute à cet égard. Cependant, de même qu'avant le déluge cette terre corrompue portait quelques *Enfans de Dieu*, de même, après cette catastrophe, Dieu a eu des enfans, des amis, des Prophètes, non-seulement dans le peuple Juif qu'il avait choisi, mais même parmi les nations. (1) « *Sapientia per nationes in animas sanctas in » se transfert, amicos Dei et Prophetas constituit.* » (Sap. VII. 27.) Ces hommes en très-petit nombre, comparativement à la masse du genre humain, ne se sont point abandonnés aux excès de corruption dont ils étaient témoins ; ils ont fait usage de leur raison affaiblie, mais non éteinte, pour réprimer leurs passions, ils ont été fidèles aux mouvemens intérieurs de la grâce qui n'abandonne jamais entièrement l'homme, et qui va toujours croissant en proportion de sa fidélité à y correspondre ; ils ont étudié leur propre cœur et cette nature où resplendissent si admirablement les perfections de la Divinité, ils se sont adressés avec ferveur à l'Auteur de tant de merveilles, ont invoqué son secours, l'ont supplié de les éclairer. Serait-ce une chose

(2) « La sagesse se communique aux ames saintes qui se trou » vent parmi les Gentils, elle en fait des amis de Dieu et des » Prophètes. »

si bizarre de dire que ce moyen de parvenir à la vérité est un peu plus sûr que celui de compter les voix d'une multitude abrutie? De tels hommes me paraissent plus faits pour instruire la multitude que pour en recevoir des leçons. Je crois qu'un individu dont le cœur est pur et la volonté droite en apprendra toujours plus par la méditation que n'en peut savoir une foule aveuglée par les passions. Le Saint-Esprit lui-même ne nous met-il pas dans la bouche ces paroles : (1) « *Super omnes docentes me intellexi:* » *quia testimonia tua meditatio mea est?* » Et cela doit être surtout vrai, si ceux qu'on suppose les maîtres, *docentes*, sont plongés dans une profonde ignorance, comme était la *raison générale* asservie à une *volonté générale* corrompue au dernier point.

L'Auteur termine ce Chapitre en disant que les conséquences du système Cartésien et du système Janséniste sont *constamment parallèles*. Je ne comprends pas trop cela, et cette assertion me paraît aussi un peu bizarre. Mais je crois qu'il serait fort inutile de m'arrêter à la réfuter, puisque je n'ai pas entrepris la justification du système Cartésien, que j'ai toujours cru tout-à-fait étranger à la Théologie.

(1) « Mon intelligence a surpassé celle de tous les maîtres qui » m'instruisaient, parce que j'ai médité votre loi. »

CHAPITRE HUITIÈME.

Du Cartésianisme dans ses rapports avec la foi depuis Jésus-Christ.

L'Auteur commence ce chapitre par accuser plusieurs Théologiens d'avoir accumulé dans leurs ouvrages des idées fausses sur la Religion avant Jésus-Christ, et d'avoir fourni aux Protestans et aux incrédules des objections qui sont insolubles dans les principes de la Théologie Cartésienne.

Voilà sans doute une accusation bien grave, et la plus grave peut-être qu'on puisse porter contre des Théologiens, à moins qu'on ne les accuse d'avoir enseigné des hérésies formelles. Il semble qu'une accusation de ce genre demandait à être précisée, et ne devait pas planer sur un nombre indéterminé de Théologiens. Qui accuse-t-on, ou qui n'accuse-t-on pas ? Celui qui ajoutera foi à l'assertion de l'Auteur ne devra-t-il pas trembler en ouvrant une Théologie quelconque ? *Plusieurs Théologiens*, dit-il, ont accumulé des erreurs. Ces Théologiens sont sans doute les Théologiens Cartésiens ; car l'ouvrage entier de l'Auteur est destiné à combattre ce qu'il appelle la Théologie Cartésienne. Or si,

sous cette dénomination de Cartésiens, il faut comprendre tous les Théologiens qui ignorent ou qui ne suivent pas la théorie de l'Auteur, cette classe est bien nombreuse, et nous avons vu qu'il faut nécessairement y comprendre saint Thomas lui-même et saint Augustin ; tous sont-ils enveloppés dans l'accusation ? Mais voyons les preuves de l'Auteur.

« Plusieurs Théologiens, dit-il, même classi- » ques, entraînés pas leurs principes philoso- » phiques, et transportant dans la Théologie » la méthode Cartésienne de l'évidence indivi- » duelle, semblent supposer par la manière » dont ils traitent cette question (de l'autorité » de l'Église) que la raison primitive de croire » à l'Église dépend de la discussion des passa- » ges de la Bible qui y sont relatifs, c'est-à-dire, » du jugement que chaque homme porte en » vertu de ses idées claires et distinctes, de son » évidence individuelle, sur le sens de ces divers » passages. Ce vice radical de leurs Traités de » l'Église renverse les bases mêmes de la Théo- » logie Catholique. » (*p.* 148.)

Ceci est vraiment effrayant. Plusieurs Théologiens, même classiques, ont fait des Traités de l'Église dans lesquels ils renversent la base même de la Théologie Catholique, ces Traités sont imprimés, apparemment avec la permission des Supérieurs ecclésiastiques, ils sont enseignés dans les écoles Catholiques, et l'Église

n'en sait rien ! Car si l'Église le savait, elle ne le permettrait certainement pas. Mais M. G. qui prétend le savoir a-t-il satisfait à sa conscience par une dénonciation si vague ? N'est-il pas tenu, par le motif du bien public, de faire connaître ces Théologiens qui renversent la base de la Théologie Catholique, et de les déférer nommément au tribunal de l'Église ? Quiconque aurait connaissance que dans une école Catholique on enseigne une erreur quelconque contre la Religion, serait obligé d'en faire la dénonciation, sous peine d'encourir les censures. Mais qu'est-ce qu'une erreur contre la Religion en comparaison de ce que l'Auteur a découvert ? Il connaît plusieurs Théologiens, des Théologiens classiques, c'est-à-dire, apparemment, faisant autorité dans les écoles, qui ont accumulé dans leurs ouvrages des idées fausses ou des erreurs, sur la Religion, et qui renversent les bases mêmes de la Théologie, et il se contente d'une accusation indéterminée, qui ne peut atteindre aucun individu ! Est-ce là s'acquitter du devoir d'un bon et zélé Catholique ?

Je n'ai entrepris la justification d'aucun individu ni d'aucune classe d'individus, et ici je ne saurais même quels individus je devrais justifier, car je ne connais aucun Théologien Catholique qui semble supposer que la raison primitive de croire l'Église dépend de la discussion de quelques passages de la Bible. Et, pour

parler avec une entière franchise, je suis persuadé que l'Auteur n'en sait pas plus que moi là-dessus. La raison primitive de croire l'Église est que Dieu veut que nous la croyions; aucun Catholique ne le niera; et aucun homme se disant Chrétien ne devrait le nier. Quiconque récite le Symbole des Apôtres dit : *Je crois la sainte Église Catholique* : et la raison primitive de croire cet article est la même qui nous fait croire les onze autres articles du Symbole, savoir, la Révélation. La raison primitive qui nous fait croire de foi divine un dogme quelconque, est la parole de Dieu; et la raison immédiate qui nous détermine ordinairement à croire que tel dogme est révélé, est l'enseignement de l'Église, que nous croyons établie de Dieu pour être l'interprète de sa parole. Voilà ce que tous les Théologiens Catholiques admettent, et je crois que l'Auteur serait bien embarrassé d'en nommer un seul qui ne l'admette pas. Oui, dira-t-il, ils l'admettent, sans quoi ils ne seraient pas Catholiques; mais *plusieurs semblent* ne pas l'admettre par la manière dont ils traitent la question. — La manière de traiter la question est assez uniforme chez tous les Théologiens, et si l'Auteur n'est pas étranger à la science de la Théologie, il ne peut pas l'ignorer. Aussi suis-je tenté de croire qu'il ne s'est servi de l'expression *plusieurs*, que pour ne pas dire trop ouvertement sa pensée entière; c'est *multi*, pour signifier *omnes*.

On a besoin de prouver l'autorité de l'Église contre deux sortes d'adversaires : les uns ne connaissent pas ou rejettent la Révélation, et par conséquent l'existence même d'une Église divinement établie ; les autres admettent l'existence de la Révélation et d'une Église de Jésus-Christ, mais disputent seulement sur la nature et les qualités de cette Église divine. Contre les premiers, les Théologiens prouvent la divinité de l'Église Chrétienne par les Prophéties, par les miracles, par la sainteté de la doctrine, par la multitude des martyrs, par l'établissement même de cette Église et sa propagation dans tout l'univers, malgré tous les obstacles qu'elle a eus à vaincre. Contre les seconds, ils prouvent la nature et les qualités de l'Église par les notes contenues dans le Symbole de Nicée, Symbole généralement reçu par tous les Chrétiens ; ils font voir que l'Église est Une, Sainte, Catholique et Apostolique, et que ces notes ne peuvent convenir qu'à l'Église Romaine, c'est-à-dire, à cette Église que ses adversaires mêmes sont obligés de désigner sous le nom de Catholique. Enfin, ils prouvent l'autorité et l'infaillibilité de l'Église Catholique contre les Chrétiens qui la rejettent, par les livres dont l'autorité divine est communément reçue, et interprètent les passages qui prouvent cette vérité comme ils ont été interprétés dans tous les siècles depuis l'établissement du Christianisme. Telle est la

marche suivie par tous les Théologiens Catholiques sans exception. Il ne s'agit pas ici de *plusieurs* , il faut les absoudre tous ou les condamner tous. Mais pourquoi donc les condamner ? Qu'est-ce que cette méthode présente de répréhensible ? « Si quelqu'un , dit Bossuet, » reçoit l'Écriture, par l'Écriture je lui prouverai » l'Église ; qu'il reconnaisse l'Église, par l'Église » je lui prouverai l'Écriture. »

Mais c'est par l'autorité de l'Église qu'il faut commencer. — Je conviens que c'est là l'ordre naturel, et que ceux qui ont le bonheur de naître et d'être élevés dans le sein de l'Église Catholique n'en peuvent point suivre d'autre. « Le » bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire, » dans le sein de la vraie Église , c'est que Dieu » lui ait donné une telle autorité, qu'on croit » d'abord ce qu'elle propose, et que la foi pré- » cède, ou plutôt exclut l'examen. » (*Bossuet*, *Réflexions sur un écrit de M. Claude.*) Celui qui a été élevé dans la maison paternelle et par les soins de ceux qui lui ont donné le jour, a appris à respecter ses parens et à leur obéir, avant de savoir que c'était pour lui un devoir. Mais s'il y a des hommes qui ne connaissent pas l'Église, ou qui méconnaissent son autorité , il faut bien , pour les ramener à la vérité et les convaincre , leur prouver cette autorité à laquelle ils doivent se soumettre ; et si l'adversaire que l'on combat admet la divinité des

Écritures, peut-on employer contre lui un moyen plus efficace que cette Écriture dont il avoue l'autorité ? De tout temps on a reconnu la légitimité de cette manière de procéder ; toujours on a cru qu'on ne pouvait mieux réfuter un adversaire ni le convaincre plus efficacement, s'il est de bonne foi, ou dans le cas contraire, l'humilier plus sûrement et le forcer plus inévitablement à se contredire, qu'en le combattant par les principes qu'il admet. J'ose dire que Notre Seigneur lui-même a autorisé par son exemple cette manière de procéder contre les incrédules. Il n'avait sans doute besoin d'aucun témoignage étranger pour prouver sa mission ; ses propres œuvres en étaient la démonstration la plus éclatante, la plus irrécusable. (1) « *Ipsa* » *opera quæ ego facio testimonium perhibent* » *de me, quia Pater misit me.* » (Joan. v. 36.) Et les Juifs n'avaient aucune excuse dans leur incrédulité. (2) « *Nunc autem excusationem non* » *habent de peccato suo.* » (ibid. xv. 22.) La divinité des livres de l'Ancien Testament n'était pas mieux attestée que la mission de Jésus-Christ, et s'ils ne croyaient pas à cette mission divine si bien établie par des œuvres qui ne pouvaient avoir que Dieu pour auteur, ils n'avaient plus de fondement solide de croire aux livres qu'ils

(1) « Les œuvres que je fais rendent témoignage que j'ai été » envoyé par mon Père. »

(2) « Ils n'ont point d'excuse dans leur péché. »

regardaient comme contenant la parole infaillible de Dieu. Néanmoins, comme les Juifs qui refusaient de se rendre à l'évidence des œuvres du Messie faisaient profession de croire à la divinité des livres de Moïse et de leurs autres Prophètes, Notre Seigneur, pour les convaincre par leurs propres principes, les renvoie à ces livres. (1) « *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam æternam habere ; et illæ sunt quæ testimonium perhibent de me.* » (Joan. v. 39.) On ne dira pas, je pense, qu'en parlant ainsi Notre Seigneur *semblait supposer* que la raison primitive de croire en lui était la discussion des passages de l'Ancien Testament qui le concernaient.

Qu'y a-t-il donc d'étonnant que des Théologiens qui savent très-bien que l'autorité de l'Église est solidement établie indépendamment de l'Écriture, qui reçoivent cette Écriture divine des mains de l'Église, et qui disent de tout leur cœur avec saint Augustin que c'est sur l'autorité de l'Église Catholique qu'ils croient à la divinité du livre des Évangiles, se servent cependant de l'Écriture-Sainte pour établir les dogmes de leur croyance, et particulièrement le dogme de l'autorité de l'Église contre ceux

(1) « Examinez les Écritures, puisque vous croyez y trouver la vie éternelle ; ce sont encore elles qui rendent témoignage de moi. »

qui les combattent, partant d'un principe admis des hérétiques, pour les forcer d'admettre un autre principe également certain, mais qu'ils ne reconnaissent pas, pour les convaincre ou les confondre par leurs propres armes? Procéder ainsi, ce n'est point supposer que la raison primitive de croire l'Église dépende de la discussion de quelque passage de l'Écriture, c'est tout simplement imiter l'exemple que nous ont donné Jésus-Christ lui-même, les Apôtres et tous les saints Pères. Nous venons de voir que Notre Seigneur prouve aux Juifs sa mission par les Écritures. Saint Paul réfute les objections des incrédules de son temps contre la résurrection des morts, et leur en prouve la possibilité, non-seulement par l'autorité de l'Écriture-Sainte, mais encore par des raisons naturelles. Faisait-il pour cela dépendre la croyance de ce dogme, ou sa certitude, de la force des raisons naturelles qu'il apportait pour prouver qu'il ne contredisait pas la raison? Saint Augustin, prouvant par l'Écriture-Sainte le dogme du péché originel contre les Pélagiens, réfutant par l'Écriture-Sainte les erreurs des Manichéens, des Donatistes et des autres hérétiques, ne supposait pas que la croyance des dogmes Catholiques dépendît de la discussion des passages dont il se servait pour confondre ses adversaires; mais il savait que, selon la doctrine de saint Paul, « Toute écriture qui est

» inspirée de Dieu est utile pour instruire, pour » reprendre, pour corriger et pour conduire » à la piété et à la justice. » (2. *Tim.* III. 16, 17.) Fondés sur cette autorité, saint Augustin et tous les saints Pères nous ont donné l'exemple de combattre les hérétiques avec cette arme puissante. Les Conciles généraux eux-mêmes ont appuyé leurs décisions sur l'autorité de l'Écriture-Sainte; et dans le premier de tous les Conciles, lorsque saint Pierre eut décidé que les Gentils n'étaient pas tenus aux observances légales, saint Jacques confirma sa décision par un passage de l'Écriture : (1) « *Et huic concordant verba Prophetarum, sicut scriptum est,* » *etc.* » (Act. XV. 15.)

Les novateurs du seizième siècle ont dû être combattus comme tous les hérétiques qui les ont précédés. Ils en appelaient à l'Écriture-Sainte, qu'ils regardaient comme l'unique règle de foi; et tous les Théologiens qui les ont combattus leur ont prouvé par l'Écriture-Sainte elle-même la nécessité d'admettre une autorité, juge de l'authenticité des Livres saints et du sens des passages qui peuvent donner lieu à quelque contestation. Ce ne sont pas seulement les Théologiens Cartésiens qui ont adopté cette méthode, mais ceux mêmes qui ont existé avant

(1) « Et cette doctrine s'accorde avec les paroles des Prophètes : » car il est écrit, etc. »

Descartes. En effet, quel est le Théologien qui ait combattu plus vigoureusement ces hérétiques par l'Écriture-Sainte, que le célèbre Bellarmin ? Or je ne pense pas que l'Auteur veuille sérieusement mettre Bellarmin au nombre des Théologiens Cartésiens.

Mais les Théologiens Cartésiens, en prouvant l'autorité de l'Église par l'Écriture-Sainte, semblent supposer ce que les autres ne supposent pas. — Je suis fâché de le dire, mais c'est l'Auteur lui-même qui, évidemment, suppose ce qui n'est pas. Sa prévention lui fait prendre des chimères pour des réalités. Comme je le *suppose* de bonne foi, je vais lui indiquer un moyen bien simple de connaître la fausseté de ses suppositions. Qu'il prenne la peine de lire les Théologiens qui lui sont les plus suspects, et s'il trouve un Théologien Catholique qui n'enseigne pas que c'est à l'Église qu'il appartient de statuer sur le Canon des Livres saints, je l'abandonnerai à ses suppositions ; mais si tous, *usque ad unum*, admettent ce point fondamental de la Religion Catholique, je dirai qu'il est injuste de les accuser de renverser la base de la Théologie Catholique. Il serait sans doute à souhaiter que tous les hommes se soumissent, sans raisonnement, à l'autorité divine de l'Église ; mais comme cela n'a jamais été et ne sera vraisemblablement jamais, il ne faut pas exclure les preuves qui parlent à la raison et peuvent servir à la convain-

cre : d'autant plus que le divin fondateur de notre Religion lui-même et ses Apôtres ont employé ces sortes de preuves, comme je l'ai montré et comme il serait aisé de le faire voir par un grand nombre d'autres exemples.

L'Auteur ne voulant pas qu'on prouve aux Protestans l'autorité de l'Église par l'Écriture-Sainte qu'ils admettent, réduit toute la preuve qu'on doit employer contre eux à cette disjonctive : *Ou vous croirez à l'autorité de l'Église, ou vous serez Sceptiques en matière de Christianisme.* J'ai le malheur de sentir rarement la force des raisonnemens de l'Auteur, et celui-ci me paraît fort défectueux. La croyance de l'Église Catholique appartenant à la foi et étant un article du Symbole, je conçois aisément que celui qui la nie ne peut plus avoir la foi divine d'aucun autre article ; car la foi est une vertu divine infuse, et pour la perdre il suffit d'un seul acte contraire. Mais s'ensuit-il que celui qui nie l'autorité de l'Église soit Sceptique à l'égard de toutes les vérités du Christianisme ? Je ne le crois pas. La foi divine, outre l'assentiment de l'entendement aux vérités révélées, suppose aussi la soumission de la volonté. Il y a un milieu entre la foi divine et le doute. Les démons n'ont point la foi divine et pourtant ils ne doutent pas. (1) « *Dæmones credunt, et contremiscunt.* » Le Juif a cessé de croire à ses propres

(2) « Les démons croient, et ils tremblent. »

livres d'une foi divine, mais il y croit encore d'une foi humaine, qui a aussi sa certitude. Beaucoup de vérités du Christianisme sont constatées de manière que l'assentiment de l'entendement à ces vérités puisse avoir lieu, sans qu'il y ait cette disposition du cœur et de la volonté nécessaire pour obtenir la foi, qui est un don de Dieu. Je ne vois pas que celui qui ne veut pas croire l'Église, doute pour cela du premier article du Symbole, ou ne puisse y croire en tant qu'il est démontré à la raison. Je pense que si l'Auteur présentait son dilemme à un Protestant, celui-ci répondrait : Je ne crois pas à l'Église, et ne suis pas pour cela Sceptique en matière de Christianisme, car je crois un grand nombre de points que vous croyez vous-même. J'admets comme ayant une autorité divine le livre des Évangiles et bien d'autres livres que je crois comme vous contenir la parole de Dieu. Si j'avais affaire à ce Protestant, je croirais devoir lui dire ce que Notre Seigneur disait aux Juifs: Consultez donc ces divines Écritures, puisque vous croyez y avoir la vie éternelle, elles rendent témoignage à l'Église. Je l'engagerais à examiner ces témoignages avec moi, et si Dieu, bénissant ma bonne intention et coopérant à mon pieux dessein par sa grâce puissante, *lui ouvrait l'esprit pour comprendre l'Écriture* (Luc. xxiv. 45.) ; s'il se montrait persuadé, je croirais avoir gagné une ame à la vérité. L'Auteur n'est point de cet

avis, il lui *semble* que la discussion des passages de l'Écriture serait la raison primitive dont dépendrait la foi de cet homme. Par une raison semblable, il faudrait rejeter la foi de ce Nicodème qui vint trouver Notre Seigneur et lui dit : (1) « *Rabbi, scimus quia a Deo venisti magis-* » *ter : nemo enim potest hæc signa facere quæ* » *tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.* » (Joan. III. 2.) Et de cet autre à qui le Sauveur dit : (2) « *Quia* » *dixi tibi : Vidi te sub ficu, credis; majus* » *his videbis.* » (Joan. I. 50.) Il est clair que la raison primitive de la foi de ces individus était le jugement individuel qu'ils portèrent des œuvres de Notre Seigneur.

Mais nous trouvons dans les Actes des Apôtres un exemple d'une foi plus irrégulière encore ; c'est celui de l'Eunuque de la reine Candace. Cet officier lisait un passage du Prophète Isaïe, qu'il ne comprenait pas; un inconnu s'approche de lui et lui offre de lui en donner l'explication. Il fait monter cet étranger dans son char, écoute l'explication qu'il lui donne, ainsi que le récit des événemens qui venaient de se passer à Jérusalem. Il en est tellement frappé que tout à coup il s'écrie : « Voilà de l'eau, qu'est-ce

(1) « Maître, nous savons que vous êtes venu de Dieu pour » nous instruire; car personne ne peut faire les prodiges que vous » faites, à moins que Dieu ne soit avec lui. »

(2) « Parce que je vous ai dit que je vous avais vu sous le » figuier, vous croyez; vous verrez quelque chose de plus grand. »

» qui empêche que je ne sois baptisé ? Philippe » lui répondit : Vous pouvez l'être, si vous » croyez de tout votre cœur. Il lui repartit : Je » crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. Il » commanda aussitôt qu'on arrêtât son char, et » ils descendirent tous deux dans l'eau, et Phi- » lippe baptisa l'Eunuque. » Voilà bien une foi fondée sur la discussion d'un texte de l'Écriture et sur le témoignage d'un individu. Peut-on rien trouver de plus contraire à la doctrine d'autorité? Malheur à qui se convertirait aujourd'hui de la sorte ! L'Auteur, s'il entreprenait la conversion d'un Protestant, s'y prendrait d'une manière bien différente de celle de Philippe ; il n'aurait garde de citer les passages de l'Évangile et des Livres saints qui établissent l'autorité de l'Église, ni de les expliquer ; il insisterait sur sa disjonctive, et il donnerait le choix à son Protestant de se déclarer Sceptique ou de croire à l'autorité de l'Église. Mais il reste une difficulté ; si son adversaire ne se rendait pas à un argument si pressant et niait la disjonctive, comme cela est assez probable, que ferait M. G.? Je présume qu'il s'efforcerait de la prouver par des raisonnemens, fort bons sans doute, ou du moins qu'il jugerait tels ; mais je crains bien que ce ne fût en pure perte. En effet, ou ses raisonnemens convaincraient son adversaire, ou ils ne le convaincraient pas : dans le second cas, chacun conserverait sa persuasion ; dans le premier,

les raisonnemens de l'Auteur seraient la raison primitive de croire, et une foi fondée sur les raisonnemens d'un individu ne vaudrait sans doute pas mieux qu'une foi fondée sur un passage de l'Écriture, dont le sens pourrait bien être aussi clair que celui d'un syllogisme.

Je ne peux pas suivre l'Auteur dans tous ses écarts. On conçoit assez qu'une page de faux raisonnemens peut exiger des centaines de pages de réfutation; et dans ce chapitre M. G. me paraît avoir accumulé plus de sophismes que tous les Théologiens Cartésiens ne lui semblent avoir accumulé de fausses idées sur la Religion. Je ne m'y arrête donc pas et je me borne à quelques observations sur l'analyse qu'il donne de la conférence qui eut lieu entre Bossuet et le ministre Claude. Je dis analyse, parce que notre Auteur l'appelle ainsi; dans le fond, c'est un essai de réfutation des raisonnemens de Bossuet. M. G. *semble* croire qu'il eût été un adversaire bien redoutable pour ce grand Prélat, et que, si le ministre Claude avait eu son secours, il eût remporté une victoire complète et réduit Bossuet au silence. Je ne partage pas cette persuasion, et je n'ai pas la prétention de porter quelque secours à Bossuet. Je le crois assez fort par lui-même, et contre l'adversaire qu'il combattait, et contre celui qui se met aujourd'hui sur les rangs avec une confiance qui pourrait paraître présomptueuse, si elle n'avait pour fondement le

consentement commun, la raison universelle, dont il se fait le champion. Je me contenterai de relever quelques-uns des écarts que je croirai avoir échappé à sa raison individuelle.

Bossuet, comme il en convient, attaqua le principe fondamental du Protestantisme, et commença par tirer de Claude l'aveu que dans le système Protestant tout particulier peut et doit examiner après les décisions les plus solennelles de l'Église, par la raison que les assemblées les plus nombreuses sont composées d'hommes, après lesquels chacun doit toujours examiner. Là-dessus l'Auteur nous dit que les Cartésiens soutiennent aussi que tout homme ne doit recevoir les décisions du consentement commun, qu'après avoir vu par lui-même si elles sont conformes ou contraires à la raison. Je ne sais si les Cartésiens disent cela; je ne le crois pas; mais s'ils le disent, il ne faudrait pas, je crois, les condamner aussi sévèrement que les Protestans. Peut-être les Cartésiens ne disent-ils pas dans leur symbole, *Je crois le consentement commun*, comme tous les Chrétiens disent, *Je crois l'Église Catholique*. On voit que cela fait déjà une différence assez notable. Peut-être ne doit-on pas tout-à-fait la même soumission à une autorité humaine qu'à une autorité divine. Peut-être aussi les décisions du consentement commun sont-elles plus difficiles à connaître que les décisions de l'Église. Celle-ci a un tribunal, et des juges chargés de prononcer

et de publier les jugemens, et un chef qui est lui-même le premier juge et à qui tous les Chrétiens doivent obéissance; ses sentences sont toujours notoires, et il n'est pas possible d'en douter. Mais où est le tribunal du consentement commun? quels sont les juges chargés de prononcer en son nom? où est le chef qui publie ses décisions et qui exige l'obéissance? Sans ce tribunal, sans ces juges, sans ce chef, je crois que chaque Chrétien serait fort embarrassé de connaître les décisions de l'Église; et l'embarras de chaque homme pour connaître les décisions du consentement commun ne doit pas être moindre. Car enfin, il ne suffit pas qu'un homme de génie vienne me dire : Dans tous les temps, chez tous les peuples, on a reconnu l'unité de Dieu, la nécessité d'un Rédempteur, l'immortalité de l'ame, et autres choses semblables; il faut bien que j'examine si ce que cet homme de génie affirme avec tant de confiance est vrai, si ce qu'il me donne pour des décisions du consentement commun ne sont pas de simples jugemens de sa raison individuelle. Les décisions de l'Église au contraire me sont notifiées par des personnes qui ont mission pour cela et que je dois croire. Peut-être enfin Dieu a-t-il donné à son Église une autorité que le consentement commun n'a pas par lui-même. Nous savons que Jésus-Christ a ordonné d'obéir à son Église; mais existe-t-il un précepte aussi clair d'obéir au

consentement commun? On voit que tout cela détruit un peu la parité que l'Auteur voudrait établir entre le principe des Protestans et celui qu'il suppose aux Cartésiens. Quoi qu'il en soit, je n'ai point entrepris la défense des Cartésiens, et je leur laisse le soin de se défendre eux-mêmes. Revenons à Bossuet, qui était bien Cartésien, mais surtout Chrétien et Catholique soumis aux décisions de l'Église.

Je pense que ce grand homme n'aurait pas été très-embarrassé de répondre aux argumens que l'Auteur prête si généreusement au ministre Claude. Je pense aussi que ce secours aurait été tout-à-fait inutile à cet habile ministre, qui était très-capable de trouver par lui-même de semblables argumens et de les faire valoir s'il les avait jugés concluans. Il connaissait aussi bien et peut-être un peu mieux que notre Auteur les principes de Descartes, il était assez habile dialecticien pour en tirer les conséquences, et il n'aurait pas manqué de s'en prévaloir s'il avait cru pouvoir le faire avec avantage. Notre Auteur a-t-il donc plus de perspicacité? Il paraît en être persuadé; ce que Claude n'a pas pu voir, il le voit clairement et distinctement; et fort de son jugement individuel, il ne craint point d'entrer en lice avec le redoutable Bossuet qui, fort heureusement pour lui, ne peut plus répondre.

Il y a quelque chose d'assez plaisant dans son attaque. « Suivez-moi, je vous prie, lui dit-il.

» Avouez-vous, comme l'a enseigné de nos jours » votre célèbre Descartes, que chaque particu» lier qui croit apercevoir *clairement* et *distinc» tement* la vérité d'une proposition, doit tenir » cette proposition pour vraie, fût-il contredit » par tout le genre humain, et qu'il ne doit » admettre les croyances de tout le genre humain, » qu'autant qu'il en perçoit *clairement* et *distinc» tement* la vérité? » (*p.* 155.) Je ne sais ce que Bossuet aurait répondu à cette singulière interpellation; mais il aurait pu se contenter de répondre *Non*, et par ce monosyllabe il aurait prévenu deux pages de fausses conséquences que l'Auteur déduit d'une proposition fausse. Quoique je ne sois pas défenseur de Descartes et que je n'approuve pas tous ses principes Philosophiques, j'ai lu sa Philosophie, et la justice que l'on doit à tout le monde me force de dire qu'il n'a jamais avancé le principe que l'Auteur donne pour être le fondement de sa doctrine. C'est ici une question de fait: que M. G. cite le livre et le chapitre où il a pris cette proposition, et je conviendrai qu'il a raison; que s'il n'est pas en état de le faire, il doit aussi convenir qu'il a tort. Mais, s'il ne s'est pas exprimé en ces termes, cette proposition est une suite nécessaire de ses principes. — Je ne crois pas que l'Auteur soit en état de le prouver; et en tout cas, il y a de l'injustice à donner pour la doctrine d'un Auteur des conséquences qu'il n'avoue pas.

Descartes n'a donc pas avancé la proposition qu'on lui prête ; et Bossuet, qui n'était point disciple de Descartes, mais qui admettait ceux de ses principes qu'il croyait vrais, aurait pu s'en tenir à une simple négation. Mais supposons qu'il eût voulu user de générosité, et que, pour ne pas arrêter trop brusquement la discussion, il eût *laissé passer* le principe, comme on dit dans les écoles, je crois qu'il ne lui aurait pas été difficile de montrer la fausseté des conséquences qui paraissent si évidentes à l'Auteur. « J'admets *en conséquence*, continue celui-ci, » qu'un individu qui croit voir *clairement* et » *distinctement* dans la Bible la vérité de tel ou « dogme, doit le tenir pour vrai, fût-il contre- » dit par toute l'Église, et qu'il ne doit admettre » les croyances de l'Église qu'autant qu'il voit » *clairement* et *distinctement* qu'elles sont con- » formes à la Bible. »

Doucement, aurait pu dire Bossuet, voilà une logique nouvelle pour moi, et à laquelle je n'entends rien. Je ne vois aucune liaison entre le principe et la conséquence que vous en déduisez. Selon vous, le principe posé par Descartes est que celui qui croit apercevoir clairement et distinctement la vérité d'une proposition, la doit tenir pour vraie, fût-il contredit par le genre humain, et qu'il ne peut admettre pour vraie une proposition sur l'autorité du genre humain, s'il n'en perçoit clairement

et distinctement la vérité. Descartes n'a point avancé la proposition qu'on lui attribue, et je ne crois pas qu'on puisse la déduire de ses ouvrages; mais eût-il établi ce principe, en bon Catholique il aurait repoussé la conséquence qu'on en tire, et l'aurait justement rejetée en bon Logicien pour trois raisons. Car 1° de ce que la raison d'un individu, en quelque cas, ne serait pas obligée de se soumettre à une autorité humaine, il ne s'ensuit nullement qu'elle puisse ne pas se soumettre à une autorité divine telle qu'est celle de l'Église. 2° Les dogmes qui, strictement parlant, sont l'objet de notre foi, sont au-dessus de notre raison, ainsi que l'enseigne saint Thomas, et par conséquent on ne peut supposer qu'un homme en voie clairement et distinctement la vérité. Par exemple, aucun homme ne peut voir clairement et distinctement la vérité du Mystère de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Transsubstantiation, etc. Si l'on voyait ces vérités, on en aurait la science et non la foi. *Vue claire* et *foi* sont en contradiction. L'Auteur en est convenu, et il le fallait bien, puisque saint Paul a dit : (1)« *Fides est » argumentum non apparentium.* » 3° Pour avoir par la Bible seule la certitude d'une vérité révélée, il faut d'abord être certain que la Bible contient la parole de Dieu; or que les livres qui

(1) « La foi est la conviction des choses qui ne paraissent » point. »

composent la Bible contiennent la parole de Dieu sans aucun mélange d'erreurs, c'est ce qu'on ne peut voir clairement et distinctement, comme l'entendent les Cartésiens; car il est à remarquer que la vue *claire et distincte* dont parlent les Cartésiens est, de l'aveu de M. de La Mennais, une vue qui ôte jusqu'à la possibilité de douter. « Comment êtes-vous sûr que vous avez une » perception claire et distincte? Parce qu'il m'est » impossible d'en douter. » (*Voyez M. de La Mennais dans son ingénieux Dialogue d'un fou et d'un Cartésien*, ou plutôt de deux fous.)

Il ne sert de rien à l'Auteur de dire que l'autorité de l'Église est contestée, et qu'aux yeux des Protestans les décisions de l'Église sont des décisions d'hommes faillibles; car Bossuet lui répond : *Elle est contestée, mais elle est infaillible; elle est divine, et ne doit pas être contestée par des Chrétiens, puisque tous les Chrétiens disent : Je crois l'Église Catholique.* Qu'on nous montre quelque titre semblable en faveur du consentement commun, et nous reconnaîtrons la parité. Il n'y a pas non plus de parité entre les mystères de la Philosophie dont la raison nous démontre l'existence, et les Mystères de la Religion que la Bible ne peut nous faire connaître certainement qu'autant que nous sommes certains que la Bible contient la parole de Dieu.

L'Auteur rapporte ensuite l'objection du ministre Claude qui prétendait qu'au temps de la

mort de Jésus-Christ, un particulier qui aurait cru la divinité du Sauveur aurait mieux jugé que toute la Synagogue qui le condamnait; d'où il concluait que ce n'est point une chose si étrange de soutenir qu'un individu peut quelquefois juger plus sainement que toute l'Église. A quoi Bossuet répondit qu'à cette époque il existait une autorité visible plus grande que celle de la Synagogue même, savoir celle de Jésus-Christ, dont les miracles devaient convaincre les plus incrédules; que l'autorité de la Synagogue cessait à ce moment même, et que cette défection avait été annoncée; que la question entre le ministre et lui était de savoir s'il ne doit pas toujours exister dans la vraie Église un moyen extérieur et certain pour terminer les doutes; et que lorsqu'on avait sur la terre Jésus-Christ en personne, dont l'autorité était la plus grande possible, il était bien inutile d'en chercher une autre. Claude ne trouva rien de solide à répliquer, et les Protestans doivent regretter qu'il n'ait point eu à ses côtés notre Auteur; il lui aurait suggéré une réplique victorieuse qui aurait fort embarrassé Bossuet, ou même l'aurait réduit au silence. Voici la substance de cette réplique.

« Bossuet reconnaissant la nécessité d'un moyen
» extérieur certain pour résoudre les doutes en
» matière de Religion, est obligé de reconnaître
» que ce moyen a dû exister, non-seulement

» dans tous les temps, mais aussi pour tous les
» hommes ; et il est clair que ce moyen ne pou-
» vait pas être la Synagogue, qui était une au-
» torité purement locale : d'où il suit qu'elle ne
» pouvait être que l'autorité du genre humain.
» Or plusieurs Théologiens soutiennent, avec
» les Protestans, que cette prétendue autorité
» du genre humain est essentiellement faillible,
» et qu'elle a erré pendant plusieurs siècles ;
» donc la nécessité d'une autorité perpétuelle et
» universelle avant Jésus-Christ est manifeste-
» ment démentie par les faits, de l'aveu des
» Théologiens Catholiques (de l'aveu de vos
» Théologiens), en même temps qu'elle est re-
» connue nécessaire. Donc l'argument pris de
» l'autorité et dirigé contre le Protestantisme se
» tourne avec une force invincible contre le
» Catholicisme. » (*p.* 164 *et* 165.)

L'Auteur est si émerveillé de cette réplique qu'il a imaginée, et il la trouve si naturelle, qu'il s'étonne qu'*un homme aussi habile que le ministre Claude n'y ait pas songé*. Son étonnement doit redoubler, s'il considère qu'*un homme aussi habile* que Bossuet lui-même était loin de songer à la possibilité d'une telle réplique, ou même à la possibilité d'une réplique quelconque qui eût quelque solidité. *Après*, dit-il, *que j'eus dit ces choses, je sentis qu'il n'y avait rien à me répliquer*. Enfin ce qui doit porter l'étonnement de M. G. au comble, c'est que ce n'est pas

seulement dans la chaleur de la dispute que le ministre resta court ; il eut tout le temps de la réflexion , et si dans la relation qu'il publia de la conférence , il essaya de répondre au raisonnement de son adversaire , sa réponse , qui n'a rien de commun avec celle qu'on vient de lire, n'empêcha pas Bossuet de persister dans la persuasion que son raisonnement n'était pas susceptible de réplique. « Si je remarque , dit-il, » dans la conférence , qu'il n'y eut point de ré» ponse à ce raisonnement , on sent bien que » c'est qu'en effet il n'y en doit point avoir. » M. Claude dit néanmoins dans sa relation qu'il » me répondit que les miracles de JÉSUS-CHRIST » faisaient un des sujets de la question..... On va » voir qu'en effet il vaut mieux se taire que de » dire de telles choses. » (*Réflexions sur un écrit de M. Claude.*)

Pour moi j'ai aussi un sujet d'étonnement ; c'est de voir le ton tranchant et doctrinal , que prennent habituellement des hommes qui , s'ils croyaient à leurs propres principes , devraient se défier un peu plus de leur jugement individuel. Une objection qu'on trouve si naturelle , à laquelle un aussi habile homme que le ministre Claude n'a pas songé , non-seulement dans la chaleur de la dispute , mais après avoir eu tout le temps de la réflexion ; une objection si naturelle, dont le génie de Bossuet n'a seulement pas soupçonné la possibilité, me paraît un peu

suspecte; et je ne crois pas que ce soit une témérité de ma part de douter de sa solidité. Je ne pense pas qu'elle eût suffi pour fermer la bouche à Bossuet. Je ne sais ce qu'il aurait répondu; peut-être se serait-il contenté de répéter ce qu'il disait de la réponse donnée après coup par Claude, *qu'il vaut mieux se taire que de dire de telles choses;* mais il me semble qu'il aurait pu répondre que le moyen extérieur de résoudre les doutes en matière de Religion, dont il reconnaissait la nécessité, se trouve nécessairement dans la vraie Religion, qui cesserait d'être vraie, si elle enseignait l'erreur; que par conséquent ce moyen a toujours existé partout où a existé la vraie Religion : mais qu'il n'est pas nécessaire de soutenir que la vraie Religion existe partout; que cela devrait être, mais que la malice des hommes y a toujours mis obstacle; qu'avant Jésus-Christ il n'y avait d'Église professant la vraie Religion, que celle des Juifs; qu'il pouvait y avoir et qu'il y avait en effet parmi les nations mêmes quelques adorateurs du vrai Dieu, mais qu'ils ne formaient pas d'Église visible; que les nations avaient perdu la foi, et avec elle le flambeau salutaire qui les éclairait. Tout le monde du moins croyait ainsi du temps de Bossuet, et pour nous persuader aujourd'hui le contraire, il faudrait une autorité plus grande, un consentement plus commun que celui du petit nombre des partisans du nouveau système.

Bossuet, *sentant qu'il n'y avait rien à répliquer à ce qu'il avait dit* sur le premier point de la controverse, passa au second, et demanda au ministre, « Si un Fidèle qui recevait la pre-
» mière fois des mains de l'Église l'Écriture-Sainte,
» était obligé à douter et ensuite à examiner si
» le livre qu'elle lui mettait en main était vérita-
» blement inspiré de Dieu, ou non. Si ce Fidèle
» examine et doute, il renonce à la foi, et il
» commence la lecture de l'Évangile par un acte
» d'infidélité; et s'il ne doute pas, il reçoit donc
» sans examen l'autorité de l'Église qui lui pré-
» sente l'Évangile. »

Le ministre qui comprit aussitôt la force de ce raisonnement et la difficulté d'y répondre solidement, donna d'abord en peu de mots une réponse sur laquelle on voit qu'il ne comptait pas beaucoup; puis il essaya de tourner contre Bossuet lui-même et contre les Catholiques l'argument dont Bossuet s'était servi pour le combattre, afin d'en recevoir une réponse dont il pût tirer quelque avantage. « Je vous prie, Monsieur,
» lui dit-il, que je vous fasse sur l'Église le
» même argument que vous me faites sur l'Écri-
» ture. Le Fidèle à qui on propose l'autorité de
» l'Église, ou il la croit sans examiner, ou il
» en doute. S'il doute, il est infidèle; s'il ne
» doute pas, par quelle autre autorité est-il as-
» suré? L'autorité de l'Église est-ce une chose
» évidente par elle-même, et ne faut-il pas la

» trouver par quelque examen ? Voilà votre dif-
» ficulté que vous avez à résoudre aussi bien
» que moi : ou quittons-la tous deux, ou résol-
» vons-la tous deux ensemble. Je vous déclare
» pour moi, que je répondrai pour l'Écriture ce
» que vous me répondrez pour l'Église. »

Il paraît difficile de s'expliquer plus clairement de part et d'autre. Bossuet avait proposé son objection avec une précision et une netteté parfaite; et le ministre, qui se voyait dans l'impossibilité d'y répondre d'une manière satisfaisante, la rétorqua avec force contre son adversaire. Il semblerait que pour faire *bien saisir la suite de cette discussion*, comme l'Auteur paraissait se le proposer, il eût été nécessaire de faire connaître la réplique de Bossuet; mais il a eu ses raisons pour n'en pas parler. Il paraît supposer que Bossuet ne répondit pas directement, et qu'il se contenta d'éluder le raisonnement de son adversaire, de sorte que celui-ci fut obligé d'insister pour forcer Bossuet à aborder la question sous son véritable point de vue. Là-dessus l'Auteur entre dans des explications dont on peut, je crois, contester la justesse. Selon lui, la force de l'argumentation de Bossuet dépendait d'un principe admis par M.lle de Duras, et par conséquent n'avait qu'une valeur relative et non absolue. Cette assertion est fausse. Il y aurait eu dans cette manière de procéder quelque chose qui eût tenu de la ruse, de la surprise, et qui eût

été indigne du génie de Bossuet. Son raisonnement était fondé sur le principe que les enfans reçoivent avec le baptême le Saint-Esprit et la foi infuse ; d'où il suit que le doute qu'ils auraient sur quelque objet de foi , lorsqu'ils parviennent à l'âge de discrétion , serait une véritable infidélité. Ce principe est certain et d'une vérité absolue. Il était admis non-seulement de M.[lle] de Duras et de beaucoup d'autres Protestans , mais du ministre Claude lui-même, et Bossuet le força d'en faire l'aveu. Son argumentation avait donc une valeur absolue.

L'Auteur prétend ensuite que la question fut envisagée par les deux antagonistes sous deux points de vue différens ; que Bossuet disait : Cela n'est pas Chrétien , donc cela n'est pas raisonnable ; et Claude, Cela n'est pas raisonnable , donc cela ne peut pas être Chrétien. C'est encore là une assertion fausse et démentie par la relation que nous avons de la conférence. Il suffit de la lire pour être convaincu que jamais dispute ne fut plus précise ni mieux conduite. *Notre dispute*, dit Bossuet lui-même , *fut suivie et assez serrée.* Or il en eût été autrement, s'ils avaient envisagé la question sous deux points de vue différens ; car ils auraient parlé sans s'entendre , ce qui est une source de confusion dans les disputes. L'un ne dit point, Cela n'est pas Chrétien, donc cela n'est pas raisonnable ; et l'autre, Cela n'est pas raisonnable, donc cela

ne peut pas être Chrétien ; car il ne fut nullement question entr'eux de concilier la raison avec le Christianisme. Tous deux supposaient comme certain que ce qui est Chrétien est raisonnable, et que ce qui n'est pas raisonnable n'est pas Chrétien. Tous deux admettaient sur ce point la doctrine de saint Thomas qui dit : (1) « *Ea quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id quod fide tenetur, cùm tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit prædictam veritatem fidei contrariam esse.* » (contra Gent., lib. 1. c. 7.)

Le ministre ne demandait donc pas à Bossuet s'il était raisonnable de croire à l'Église, pas plus que Bossuet ne lui demandait s'il était raisonnable de croire à l'Évangile ; mais comme

(1) « Les choses qui sont naturellement imprimées dans la raison sont si manifestement vraies, qu'il est impossible de penser qu'elles soient fausses : et ce que l'on tient par la foi est si évidemment confirmé par le témoignage de Dieu, qu'il n'est pas permis de le croire faux. Puis donc que le faux seul est contraire au vrai, comme il paraît clairement à l'inspection de leurs définitions, il est impossible que la vérité de foi dont nous parlons soit contraire à ces principes que la raison connaît naturellement. »

Bossuet pressait le ministre d'expliquer comment, dans les principes du Protestantisme, le Fidèle peut, sans passer par le doute, croire à l'Évangile, celui-ci demandait à son tour comment, dans les principes du Catholicisme, le Fidèle pouvait croire sans examen à l'Église; et Bossuet répliquait que le Fidèle ayant reçu avec le baptême la foi infuse, il ne pouvait plus être question de savoir comment il croyait. Mais il suffit de rapporter la réponse et les paroles mêmes de Bossuet pour faire comprendre la suite de la discussion, beaucoup mieux que l'Auteur ne le peut par des explications étudiées et qui paraissent plus propres à embrouiller qu'à éclaircir la matière.

« Je vous entends, dit Bossuet; mais avant » que je vous explique comment le Chrétien » croit à l'Église, il faut bien établir le fait » dont il s'agit. » Là dessus Bossuet établit et force le ministre de convenir que par le baptême l'enfant devient non-seulement Catéchumène, comme le ministre voulut d'abord le soutenir, mais Chrétien; qu'il a en lui le Saint-Esprit et la foi infuse, et qu'ainsi les enfans, par la grâce du Saint-Esprit et par cette foi infuse qui est en eux, sont en état de faire un acte de foi, lorsque la foi leur sera prêchée. » Je demande donc, ajoute le savant prélat, si » quand on leur montre l'Écriture reconnue par » toute l'Église pour parole inspirée de Dieu,

» ils ne sont pas en état de faire avec toute » l'Église cet acte de foi : *Je crois que cette Écri-* » *ture est la parole de Dieu*, comme je crois » que Dieu est. » Claude ne voulut jamais avouer cela, et il soutint que l'enfant à qui l'on proposait l'Écriture-Sainte pour la première fois ne pouvait en avoir qu'une foi humaine ; puis insistant sur sa rétorsion, il prétendit que Bossuet devait avouer la même chose de l'autorité de l'Église, que l'enfant ne pouvait croire que de foi humaine avant de la connaître par lui-même. » Ainsi, dit-il, encore une fois, ce que » vous direz sur l'Église je le dirai sur l'Écri- » ture. Voyons, Monsieur, reprit Bossuet, si » vous le direz ou si vous aurez raison de le » dire. » Avouons que cette manière de procéder ne montre pas que Bossuet ait cherché à éluder la difficulté, ou qu'il ait envisagé la question sous un point de vue différent de celui de son adversaire. Il commence par prendre acte de l'aveu que fait le ministre que, dans les principes du Protestantisme, le Chrétien baptisé qui n'a pas lu ou entendu lire l'Écriture-Sainte n'est pas en état de faire un acte de foi sur sa vérité, puis il continue.

« Voilà un terrible inconvénient, qu'un Fi- » dèle ne puisse pas faire un acte de foi si essen- » tiel. Cela n'est point parmi nous ; car le Fi- » dèle qui reçoit l'Écriture-Sainte des mains de » l'Église, fait avec toute l'Église cet acte de

» foi : » *Je crois, comme je crois que Dieu est,*
» *que cette Écriture est la parole de celui en qui*
» *je crois.* Et je dis qu'il ne peut faire cet acte
» de foi que par la foi qu'il a déjà à l'autorité
» de l'Église qui lui présente l'Écriture. Il faut
» ici, poursuivis-je, expliquer à fond, mais
» simplement toutefois, dans quel ordre sont
» instruits les Chrétiens de la vérité de l'Écri-
» ture. Je ne parle pas des Infidèles, je parle
» des Chrétiens baptisés; et, je vous prie, qu'on
» remarque bien cette distinction. Il y a deux
» choses ici à considérer. L'une est, qui nous
» inspire l'acte de foi par lequel nous croyons
» l'Écriture-Sainte comme parole de Dieu; et
» nous convenons que c'est le Saint-Esprit : sur
» cela nous sommes d'accord. L'autre chose à
» considérer, c'est de quel moyen extérieur le
» Saint-Esprit se sert pour nous faire croire
» l'Écriture-Sainte; et je dis que c'est l'Église.
» Qu'ainsi ne soit, il n'y a qu'à voir le Symbole
» des Apôtres, c'est-à-dire, la première instruc-
» tion que le Fidèle reçoit. Il n'a pas lu l'Écri-
» ture-Sainte, et déjà il croit en Dieu, et en Jésus-
» Christ, et au Saint-Esprit, et l'Église univer-
» selle. On ne lui parle point de l'Écriture; mais
» on lui propose de croire l'Église universelle
» aussitôt qu'on lui propose de croire au Saint-
» Esprit. Ces deux articles entrent ensemble
» dans son cœur, le Saint-Esprit et l'Église;
» parce que qui croit au Saint-Esprit, croit aussi

» nécessairement l'Église universelle que le Saint-
» Esprit dirige. Je dis donc que le premier acte
» de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur
» des Chrétiens baptisés, c'est de croire avec le
» Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Église uni-
» verselle; et que c'est là le moyen extérieur
» par lequel le Saint-Esprit insinue dans les
» cœurs la foi de l'Écriture-Sainte. Si ce moyen
» n'est pas certain, la foi en l'Écriture sera par
» conséquent douteuse. Mais comme le Catho-
» lique a toujours trouvé ce moyen certain, il
» n'y a aucun moment où il n'ait pu dire : *Je*
» *crois, comme je crois que Dieu est, que Dieu*
» *a parlé aux hommes et que cette Écriture est*
» *sa parole.* Et la raison pour laquelle il peut
» faire d'abord cet acte de foi, c'est qu'il n'a
» jamais douté de l'autorité de l'Église, et que
» c'est la première chose que le Saint-Esprit lui
» a mise dans le cœur, avec la foi en Dieu et
» en Jésus-Christ. Quant à ce que vous me de-
» mandez, comment il croit à l'Église, ce n'est
» pas là précisément notre question, il suffit
» que nous voyions qu'il y croit toujours, puis-
» que c'est la première chose que le Saint-Esprit
» lui met dans le cœur, et que c'est le moyen
» extérieur par lequel il lui fait croire l'Écriture-
» Sainte, Écriture dont il n'a garde de douter
» jamais, puisqu'il n'a jamais douté de l'Église
» qui la lui présente. Voilà, Monsieur, notre
» doctrine; et parce que cette doctrine n'est pas

» la vôtre, vous tombez nécessairement dans
» l'inconvénient que j'ai marqué. Parce que
» vous ne croyez pas l'autorité de l'Église comme
» une chose qui ne peut manquer, on vous
» marque un point où vous ne pouvez faire un
» acte de foi sur l'Écriture, et où par conséquent
» vous cessez d'être Fidèle. »

J'ai cru devoir transcrire ce passage en entier, malgré sa longueur, pour mettre le lecteur à même de connaître les principes des Théologiens dits Cartésiens sur la foi; car Bossuet était Cartésien, de l'aveu de M. de La Mennais. (*Défense de l'Essai*, *Préface p.* XI.) Mais pourquoi notre Auteur, qui avait annoncé qu'il voulait donner l'analyse de la conférence, ne dit-il pas un mot de cette réponse remarquable? A-t-il craint qu'on ne la trouvât pas tout-à-fait d'accord avec ce qu'il nous a si souvent dit des principes de la Théologie Cartésienne, avec l'accusation tant de fois répétée contre les Cartésiens, d'admettre l'indépendance de la raison individuelle, de donner pour principe de la foi le jugement faillible de chaque individu, de faire dépendre la croyance à l'Église de la discussion de quelque passage de l'Écriture, etc.? A-t-il pensé que cette réponse d'un Théologien Cartésien faisait voir trop clairement qu'on pouvait très-bien soutenir le principe Catholique sur la foi, sans recourir au principe de la raison générale; que le baptême et le Saint-Esprit

sont très-suffisans pour mettre en nous le principe de la foi, sans avoir besoin de recourir au consentement commun ?

Le ministre Claude objecta que par cette réponse Bossuet ne satisfaisait pas à ce qu'il demandait sur l'Église, qu'il n'expliquait pas « comment nous commencions à y croire : car, » disait-il, le Saint-Esprit est le principe de » croire, et non le motif de croire ; qu'il fallait » donc que Bossuet expliquât comment nous » croyions à l'Église, et par quel motif ; et que » de la manière dont il en parlait, il semblait » qu'on y crût par enthousiasme et sans aucune » raison qui nous induisît à le faire.

» Je répondis sur cela, dit Bossuet, que je » ne prétendais pas qu'on crût à l'Église par en» thousiasme ; qu'il y avait, pour la reconnaître, » divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit » suggérait à ses Fidèles comme il lui plaisait ; » qu'il ne les ignorait pas, mais qu'il n'était » pas question d'en parler ici. Il s'agit de sa» voir, disais-je, si le moyen extérieur dont » le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire » l'Écriture-Sainte n'est pas l'autorité de l'Église. » Je ne parle pas gratuitement, quand je dis que » c'est la première chose que le Saint-Esprit met » dans le cœur des Chrétiens baptisés ; car dès » le Symbole on leur parle de l'Église univer» selle, et on la leur propose à croire, sans leur » parler de l'Écriture... » Au point où le Chrétien a

» l'usage de la raison et où il peut faire un „ acte de foi. Par où commencera-t-il, si ce » n'est par où on a commencé de l'instruire ? » Il croit donc l'Église universelle, avant de » croire l'Écriture..... C'est elle qui lui propose » l'Écriture-Sainte, puisqu'il a cru l'Église de-» vant que d'ouïr l'Écriture ; puisqu'en ouvrant » l'Écriture, il est en état de dire : *Je crois cette* » *Écriture, comme je crois que Dieu est.* Vous » dites qu'il ne peut pas faire cet acte de foi ; » il n'est donc pas Fidèle, et son Baptême ne » lui sert de rien. Il faut l'instruire comme un » Infidèle.... Il faut que le Chrétien puisse d'a-» bord faire un acte de foi sur l'Écriture que » l'Église lui propose ; il faut par conséquent » qu'il croie que l'Église ne le trompe pas en » lui donnant cette Écriture. Comme il reçoit » d'elle l'Écriture, il en reçoit de même l'inter-» prétation ; et elle ne domine pas plus sur les » consciences en obligeant ses enfans à croire » ses interprétations sans examiner, qu'elle n'y » domine en les obligeant à croire sans exami-» ner l'Écriture même. »

Le ministre prétendit que l'argument de Bossuet était de telle nature, que chacun en pouvait faire usage en faveur de son Église. « Les Grecs, dit-il, les Arméniens, les Éthio-» piens, nous-mêmes que vous croyez dans l'er-» reur, nous sommes néanmoins baptisés ; nous » avons par le Baptême, et le Saint-Esprit, et cette

» foi infuse dont vous venez de parler. Chacun
» de nous a reçu l'Écriture-Sainte de l'Église où
» il a été baptisé; chacun la croit la vraie Église
» énoncée dans le Symbole ; et dans les com-
» mencemens on n'en connaît même pas d'au-
» tre. Que si, comme nous avons reçu sans
» examiner l'Écriture-Sainte de la main de cette
» Église où nous sommes, il nous en faut aussi,
» comme vous dites, recevoir à l'aveugle toutes
» les interprétations, c'est un argument pour
» conclure que chacun doit demeurer comme
» il est, et que toute Religion est bonne. »

Bossuet reconnaît que c'est ce qui se pouvait objecter de plus fort, et il convient qu'il avait affaire à un homme qui écoutait patiemment, qui parlait avec netteté et avec force, et qui enfin poussait les difficultés aux dernières précisions. Notre Auteur prétend que c'est par cette dernière objection que le ministre fit sentir à Bossuet qu'il fallait nécessairement envisager la difficulté sous le point de vue Philosophique, si l'on voulait traiter à fond et d'une manière absolue la question du Protestantisme. Le compte fidèle que j'ai rendu de la dispute met le lecteur en état de prononcer sur la justesse de cette observation. On a vu, je crois, que les deux antagonistes ont constamment envisagé la question sous le même point de vue, et que Bossuet répondit directement aux difficultés proposées par son adversaire ; il résolut égale-

ment cette dernière objection, directement et sans avoir besoin de changer de méthode. Il commença par faire voir qu'il y avait une grande différence à mettre entre les Grecs, les Arméniens, etc. et les prétendus Réformés, en ce que les premiers reconnaissent que l'on doit croire tout ce qu'enseigne l'Église que Jésus-Christ a établie, quoiqu'ils se trompent en prenant une fausse Église pour la véritable ; au lieu que les Réformés soutiennent qu'on ne doit pas croire même la véritable Église et qu'elle peut enseigner l'erreur. Puis il ajoute :

« Après cette distinction, qui m'a paru nécessaire, venons à notre difficulté. Distinguons » dans la croyance des Grecs, et des autres fausses Églises, ce qu'il y a de vrai, ce qu'elles ont » de commun avec la vraie Église universelle ; » en un mot, ce qui vient de Dieu d'avec ce » qui vient de la prévention humaine. Dieu met » par son Saint-Esprit dans le cœur de ceux qui » sont baptisés dans ces Églises, qu'il y a un » Dieu, et un Jésus-Christ, et un Saint-Esprit. » Jusqu'ici, l'erreur n'y est pas ; tout cela est » de Dieu ; n'est-il pas vrai ? Il en convint. Ils » croient qu'il y a aussi une Église universelle ; » n'ont-ils pas raison en cela, et n'est-ce pas » une vérité révélée de Dieu qu'il y en a une en » effet ? J'attendis l'aveu, et après qu'il eut été » donné, j'ajoutai que les Grecs et les Éthiopiens » étaient disposés à croire sans examiner tout

» ce que la vraie Église leur proposait. C'est ce
» que vous n'approuvez pas, Monsieur : en cela
» vous vous éloignez de tous les autres Chrétiens
» qui croient unanimement qu'il y a une vraie
» Église qui ne trompe jamais ses enfans. Moi,
» qui crois cela avec eux, je compte cette
» croyance parmi les choses qui viennent de
» Dieu : mais voici où commencent les préven-
» tions humaines. C'est que ce Baptisé, séduit
» par ses parens et ses pasteurs, croit que
» l'Eglise où il est, est la véritable, et il attribue
» en particulier à cette fausse Église tout ce que
» Dieu lui fait croire en général de la vraie. Ce
» n'est pas le Saint-Esprit qui lui met cela dans
» le cœur ; n'est-il pas vrai ? Il est vrai sans
» doute. En cet endroit il commence à croire
» mal. Ici donc commence l'erreur ; ici la foi
» divine infuse par le baptême commence à
» périr. Heureux ceux en qui les préjugés hu-
» mains sont joints à la vraie croyance que
» le Saint-Esprit met dans le cœur. Ils sont
» exempts d'une grande tentation, et de la
» peine terrible qu'il y a à distinguer ce qui
» est de Dieu dans la foi de leur Église, d'avec
» ce qui est des hommes. Mais quelque peine
» qu'aient les hommes à distinguer ces cho-
» ses, Dieu les connaît et les distingue ; et il
» y aura une éternelle différence entre ce que
» son Saint-Esprit met dans le cœur des Bapti-
» sés, quand il les dispose intérieurement à

» croire la vraie Église, et ce que les préven-
» tions humaines y ont ajouté en attachant leur
» esprit à une fausse Église. Comment ces Bap-
» tisés pourront démêler ces choses dans la
» suite, et par quels moyens ils peuvent sortir
» de la prévention qui leur a fait confondre
» l'idée de la fausse Église où ils sont, avec la foi
» de la vraie Église que le Saint-Esprit leur a
» mise dans le cœur avec le Symbole, ce n'est
» pas de quoi il s'agit; et il suffit que nous
» ayons vu dans tous les Baptisés une croyance
» de l'Église qui leur vient de Dieu distinguée
» de la pensée qui leur vient des hommes. Cela
» étant, je soutiens qu'à cette croyance de l'Église
» que le Saint-Esprit nous met dans le cœur
» avec le Symbole, est attachée une ferme foi;
» qu'il faut croire cette Église aussi fermement
» que le Saint-Esprit, à qui le Symbole même
» la joint immédiatement; et que c'est à cause
» de cette foi à l'Église que le Fidèle ne doute
» jamais de l'Écriture. »

L'Auteur prétend que, dans cette réponse, Bossuet raisonna d'après les idées Chrétiennes encore dominantes chez les Protestans, mais qu'il n'entra nullement dans la question générale que le ministre avait touchée. Le lecteur en peut juger. Quant à moi, je pense que la réponse de Bossuet ne pouvait être ni plus directe ni plus décisive. Il n'était nullement question entre lui et son adversaire du principe de certi-

tude. Personne n'avait encore imaginé de faire une question de Religion de la recherche de ce principe. Il ne s'agissait entr'eux que de la foi divine, et de part et d'autre on croyait que la certitude de la foi divine est fondée sur la véracité de Dieu. Voici à quoi se réduisait toute la question. Bossuet avait objecté aux Protestans l'impossibilité de faire, dans leurs principes, un acte de foi sur l'Écriture-Sainte avant de l'avoir examinée; d'où il concluait avec raison qu'un Chrétien baptisé à qui on présentait pour la première fois l'Écriture-Sainte, devait douter de la divinité de ce Livre, et par ce doute devenir infidèle à la foi infuse qu'il avait reçue dans le baptême. Le ministre, qui ne pouvait pas répondre à cette objection, essaya de la tourner contre les Catholiques, et prétendit que le Chrétien baptisé à qui on proposait pour la première fois l'autorité de l'Église devait également douter jusqu'à ce qu'il fût convaincu qu'il devait se soumettre à cette autorité. Il est assez clair que ce que Bossuet avait à faire était de montrer que la rétorsion du ministre n'avait point de fondement; et c'est ce qu'il fit très-directement, en faisant voir qu'on ne peut raisonner du Chrétien baptisé à l'égard de l'autorité de l'Église, comme on doit raisonner du Protestant à l'égard de l'Écriture-Sainte. En effet le Chrétien baptisé dit dans le Symbole, *Je crois l'Église Catholique*, mais il ne dit pas

Je crois l'Écriture-Sainte. C'est là une différence bien manifeste ; car on peut croire l'Église sans savoir qu'il existe une Écriture-Sainte. Lors donc que l'Église lui présente l'Écriture, il faut de toute nécessité qu'il reçoive cette Écriture comme divine, ou qu'il cesse de croire l'Église qui la lui présente ; mais lorsqu'on lui parle de l'Église, il ne peut y avoir aucune difficulté, puisqu'il a toujours cru l'Église. En un mot on montre au Protestant un moment où il ne croit pas encore l'Écriture. Il faudrait donc, pour que la rétorsion du ministre fût fondée, qu'on pût aussi assigner un moment où le Catholique ne croit pas à l'Église ; ce qui est impossible. Il est vrai que Claude demandait aussi comment les Catholiques croyaient l'Église sans examiner ; mais Bossuet lui répondit avec raison que ce n'était pas là la question, puisque le ministre lui-même était obligé d'admettre que les enfans, recevant par le baptême la foi infuse, croyaient l'Eglise Catholique, comme ils croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et que c'était le Saint-Esprit qui leur mettait dans le cœur l'acte de foi par lequel ils croyaient tous les articles du Symbole. « C'est donc en » vain, dit Bossuet, que M. Claude nous répond » qu'il nous fera pour l'Eglise le même argu-» ment que nous lui faisons pour l'Ecriture ; » car il faudrait pour cela que, comme nous lui » montrons un certain point qui même dans

» l'usage de la raison précède nécessairement la » lecture de l'Écriture, il pût aussi nous en » montrer un qui précédât les enseignemens de » l'Église. Mais c'est ce qu'il ne trouvera jamais. » Quoiqu'il fasse, nous lui marquerons toujours » avant la lecture de l'Écriture un certain point, » qui est celui où l'Église nous la met en main; » mais avant l'Eglise il n'y a rien, elle prévient » tous nos doutes par ses instructions. » Cette doctrine de Bossuet n'a certainement pas besoin de justification ; mais comme on ne la comprend pas, ou qu'on fait semblant de ne pas la comprendre, il ne sera pas hors de propos de lui donner quelque développement.

La foi du Chrétien est divine, non-seulement dans son objet, mais aussi dans son principe. C'est Dieu seul qui la met dans le cœur de l'homme. Vouloir lui assigner un principe humain, c'est ignorer sa nature ; et placer ce principe dans la raison générale, si par raison générale on entend autre chose que Dieu lui-même, est tout aussi absurde que de le placer dans la raison individuelle, puisque la raison générale, en supposant ce mot synonyme de raison humaine, ne peut jamais être une autorité divine. La raison peut bien conduire ou disposer l'homme à la foi, mais jamais la lui donner. Elle n'est même nécessaire, pour acquérir la foi, qu'à l'homme adulte, qui ne la possède pas encore; et c'est avec beaucoup de justesse que Bossuet fait ob-

server la différence énorme qui se trouve entre le Chrétien baptisé dans son enfance et l'Infidèle. Pour celui-ci, il s'agit d'obtenir ce qu'il n'a pas, au lieu que pour le premier il n'est question que de conserver et d'affermir ce qu'il a. L'Infidèle peut, et souvent doit passer par le doute pour parvenir à la foi; mais bien loin que le doute puisse jamais être nécessaire pour conserver la foi, il est manifeste que la foi se perd par le doute volontaire, puisque croire et douter sont deux choses qui ne peuvent subsister ensemble.

Écoutons saint Thomas, mon oracle ordinaire, celui que j'ai pris constamment pour guide dans toute cette discussion, avec saint Augustin dont il suit lui-même la doctrine. Ce saint Docteur connaissait, sans aucun doute, aussi bien que nos Docteurs modernes, la théorie de la foi et son fondement. On trouve dans tous ses ouvrages Théologiques les notions les plus exactes à ce sujet; mais je m'arrête de préférence à son Commentaire sur le quatrième chapitre de l'Évangile selon saint Jean, où à l'occasion de la conversion des Samaritains, il explique les qualités que doit avoir la foi et la manière dont elle se forme dans l'homme adulte.

« Trois choses, dit-il, sont nécessaires à la » perfection de la foi. Il faut d'abord qu'elle soit » *droite*, ensuite *prompte*, enfin qu'elle soit » *certaine*. *Primò ut sit recta, secundò ut sit* » *prompta, tertiò ut sit certa.* La foi est *droite*

» (elle est une vraie foi) quand on obéit à la » vérité pour elle-même et non par un autre » motif ; et c'est ce que nous trouvons dans la » foi des Samaritains, lorsqu'ils disaient à la » femme : Ce n'est plus sur ce que vous nous » avez dit que nous croyons, *non propter loquelam tuam*, mais pour la vérité même que nous » avons entendue. Or trois choses nous conduisent à la foi en Jésus-Christ. Premièrement, » la raison naturelle : (Rom. I. 20.) [1] *Invisibilia » Dei, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, » intellecta, conspiciuntur.* Secondement, le témoignage de la loi et des Prophètes : (Rom. III. 21.) » [2] *Nunc autem sinè lege justitia Dei manifestata » est ; testificata à lege et Prophetis.* Troisièmement, la prédication des Apôtres, de leurs » disciples et de leurs successeurs : (Rom. X. 14.) » [3] *Quomodo audient sinè prædicante ?* Mais » lorsque l'homme est conduit comme par la » main à la foi par ces trois moyens, il peut » dire que rien de tout cela n'est le fondement » ou le motif de sa foi, et qu'il ne croit ni sur » le fondement de la raison naturelle, ni sur

(1) « Ce qui était invisible en Dieu est devenu visible depuis » la création du monde, par la connaissance que les créatures » nous en donnent. »

(2) « Mais maintenant la justice de Dieu, à laquelle la loi » (de Moïse) et les Prophètes avaient rendu témoignage, nous » est manifestée indépendamment de cette loi. »

(3) « Comment entendront-ils si personne ne prêche ? »

» celui du témoignage de la loi, ni sur celui de
» la prédication, mais uniquement sur le fonde-
» dement de la vérité même : (Genes. xv. 6.)
» (1) *Credidit Abram Deo, et reputatum est illi*
» *ad justitiam.* La foi est prompte lorsqu'on
» croit sans résistance, sans délai, comme firent
» les Samaritains, qui se convertirent à Dieu
» dès qu'ils entendirent la parole divine. Nous
» l'avons entendu, disent-ils, et nous croyons
» en lui, nous savons qu'il est vraiment le Sau-
» veur du monde : *Ipsi enim audivimus, et scimus*
» *quia hic est verè Salvator mundi.* Nous le
» croyons, sans avoir vu les miracles dont les
» Juifs ont été témoins. Car quoiqu'une croyance
» prompte à la parole des hommes puisse être
» regardée comme une preuve de légèreté, comme
» le dit l'Ecclésiastique (xix. 4.) : (2) *Qui credit*
» *citò, levis corde est;* néanmoins la promptitude
» à croire à la parole de Dieu est conforme à ce
» que dit le Psalmiste (xvii. 45.) : (3) *In auditu*
» *auris obedivit mihi.* Enfin, la foi doit être cer-
» taine; car celui qui doute, en matière de foi,
» est Infidèle : (Jac. i. 6.) (4) *Postulet in fide nihil*
» *hæsitans.* Telle était la foi des Samaritains;

(1) « Abraham crut à la parole de Dieu, et sa foi lui fut réputée » à justice. »

(2) « Celui qui se presse de croire montre qu'il a le cœur » léger. »

(3) « A l'instant où son oreille m'a entendu, il m'a obéi. »

(4) « Qu'il demande avec foi et sans hésiter. »

» aussi disaient-ils : Nous savons ; *Et scimus*. Car
» on dit quelquefois que l'on sait ce qu'on croit,
» (pour exprimer une foi certaine) comme ici.
» La raison est que la certitude est commune à
» la science et à la foi. Car, de même que la
» science est certaine, la foi l'est aussi ; elle l'est
» même beaucoup plus, car la certitude de la
» science est fondée sur la raison humaine qui
» peut errer, au lieu que la certitude de la foi
» repose sur la raison divine qu'on ne peut
» contredire. Il y a cependant cette différence
» dans la manière d'avoir la certitude ; savoir
» que la certitude de la foi s'obtient par une
» lumière divine infuse que Dieu met en nous,
» et que la certitude de la science s'acquiert par
» la raison naturelle : *Fides habet certitudinem*
» *ex lumine infuso divinitus, scientia verò ex*
» *lumine naturali.* Car, de même que nous avons
» la certitude de la science par le moyen des
» premiers principes, que nous connaissons na-
» turellement, nous connaissons aussi les prin-
» cipes de la foi par la lumière que Dieu met
» en nous : (Ephes. II. 8.) (1) *Gratiâ salvati estis*
» *per fidem, et hoc non ex vobis : Dei enim*
» *donum est.* »

Dans cette théorie de la foi, saint Thomas ne dit pas un seul mot de la raison générale, du consentement commun ou du plus grand nom-

(2) « La grâce vous a sauvés par la foi ; et cela ne vient pas de » vous, car c'est un don de Dieu. »

bre. Est-ce oubli ? Est-ce ignorance ? Est-ce omission coupable ? Il parle, il est vrai, de la raison naturelle, et la donne pour un des moyens qui nous conduit à la foi ; mais cette raison naturelle n'est point la raison générale, la raison humaine *proprement dite*, comme l'appelle M. de La Mennais ; car il convient qu'elle peut errer, *quæ falli potest*, et on nous dit que la raison générale est infaillible. Mais ce qui est vraiment surprenant, c'est que, dans la doctrine de saint Thomas, cette raison qui peut errer est pourtant aussi capable de certitude, et qu'elle obtient cette certitude, non par le moyen d'une raison supérieure en laquelle elle croit, mais par la lumière naturelle qui est en elle et qui lui fait connaître les premiers principes ; de sorte que, toute faillible qu'elle est, elle a en elle-même un principe de certitude, et par conséquent n'est pas toujours et en tout sujette à l'erreur. Enfin bien loin de reconnaître un principe unique de certitude qui soit identique au principe de la foi, saint Thomas distingue expressément le principe de certitude de la science, du principe de certitude de la foi : (1) « *Fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus*, » *scientia verò ex lumine naturali.* » Assurément, si nos nouveaux Docteurs nous enseignent la vérité, saint Thomas enseignait l'erreur, et ce

(1) « La foi tire sa certitude d'une lumière que Dieu répand » dans l'ame ; la science tire la sienne de la lumière naturelle. »

Docteur de l'Église, appelé depuis des siècles l'Ange de l'école, a joui jusqu'à présent d'une réputation usurpée. Non-seulement il n'a pas su comprendre que l'autorité du genre humain, le consentement commun est pour nous l'unique principe de certitude et le fondement de la foi, mais il n'a pas même mis cette autorité au nombre des moyens qui nous conduisent à la foi, moyens qu'il était, d'ailleurs, bien éloigné de regarder comme le fondement ou le principe de notre foi, puisqu'il croyait, suivant la doctrine de l'Apôtre, que la foi est un don de Dieu : *Dei enim donum est;* et que lui seul peut la faire naître en nous. Sans doute s'il avait eu affaire à des adversaires tels que les Protestans, il aurait employé contre leurs erreurs, pour les ramener à la foi, les trois moyens qu'il connaissait, la raison naturelle, le témoignage de la loi et des Prophètes, et l'enseignement des Apôtres et de leurs successeurs; il aurait insisté, comme Bossuet, sur cet article du Symbole, *Je crois l'Église Catholique;* mais il n'aurait pas plus que ce Prélat senti la nécessité d'ajouter, *Je crois le consentement commun ou du grand nombre*, et M. G. l'aurait aussi trouvé en défaut.

Il est vrai que l'Auteur excuse Bossuet sur ce qu'il n'avait pas eu besoin d'entrer dans la question générale, pour arriver au but particulier qu'il s'était proposé. « Il avait promis, dit

» l'Auteur, de prouver par les aveux du minis-» tre que la méthode protestante détruisait la » notion du Christianisme universellement ad-» mise, et il obtint en effet ces aveux. » Il paraît qu'on ne pouvait pas raisonnablement exiger davantage de lui, et que c'eût été perdre le temps que de discourir sur des matières qui n'étaient pas en question. On voit, en lisant la Relation, combien Bossuet tenait à ne pas divaguer sur des questions étrangères au sujet de la conférence. Pour obtenir ces aveux du ministre, il dut prouver deux choses : la première, que la méthode Protestante conduit à douter des vérités de la foi ; la seconde, que la méthode Catholique ne conduit pas à ce résultat ; car si la méthode Catholique conduisait au même résultat, il est clair qu'il n'aurait rien prouvé contre la méthode Protestante, et le ministre n'aurait pas manqué de le faire observer. *Si la controverse*, dit l'Auteur, *fut conclue pour M.lle de Duras, elle ne le fut pas à l'égard du ministre.* Veut-il dire que le ministre ne se rendit pas et n'abjura pas ses erreurs, comme fit M.lle de Duras ? il a raison. Mais s'il entend que le ministre avait de bonnes raisons à opposer à ce qu'avait dit Bossuet, je ne puis pas être de son avis. En effet, s'il avait eu de bonnes raisons, qui l'empêchait de les donner ? Il publia une Relation de la conférence, dans laquelle il essaya de se donner la supériorité sur son adversaire, mais

cette tentative lui réussit assez mal ; Bossuet réfuta cette Relation, et démontra que telle qu'elle était, et, malgré toute l'adresse que le ministre y avait mise, elle contenait l'aveu de sa défaite.

Je dirai aussi que l'Auteur, tout en s'efforçant d'atténuer le triomphe de Bossuet, est obligé de convenir qu'il fut complet. En effet, il doit avouer, premièrement, que la notion du Christianisme qui était communément reçue du temps de Bossuet est la véritable notion; secondement, que les argumens qui prouvaient alors que la méthode Protestante détruisait cette notion doivent prouver la même chose encore aujourd'hui; car si la méthode Protestante a varié, ce n'est pas en se rapprochant de la méthode Catholique. *Le système Protestant*, dit-on, *a marché*, *les idées Chrétiennes ont singulièrement baissé dans la Réforme*. A la bonne heure, je n'ai garde de contester là-dessus, mais je dirai, comme Bossuet, que ce n'est pas la question. La marche du système Protestant, les idées moins Chrétiennes de la Réforme, ne rendent sans doute pas plus facile la conciliation de la méthode Protestante avec la notion du Christianisme; et si Bossuet a prouvé que la méthode Protestante détruisait la notion du Christianisme, cela doit rester prouvé tant que la notion du Christianisme ne changera pas, tant que la vérité restera vérité. Or la vérité prouvée réfute toutes les erreurs

qui lui sont opposées, quelque forme qu'elles revêtent, quelque développement qu'elles reçoivent.

Au milieu du XVIIIe siècle, un Protestant de Genève renouvela la dispute. Qu'est-ce que cela prouve? N'est-ce pas la coutume des défenseurs de l'erreur? Ils sont toujours prêts à combattre. Cent fois terrassés, ils se relèvent cent fois, avec une audace nouvelle. On voudrait nous faire croire que si la cause du Protestantisme n'avait pas triomphé, c'était uniquement la faute de son défenseur. « Claude, dit le nouvel » athlète, avait été le premier si étourdi, qu'il » ne put jamais tenir ferme sur le point décisif, » qui consistait à demander comment on s'y » prenait pour croire à l'Eglise. Il le demanda » souvent à la vérité, mais il laissa toujours » échapper son homme. » (*p.* 176.) Notre Auteur se met encore ici sur les rangs, et après avoir servi de second au ministre Claude contre Bossuet, il rend le même service au ministre de Genève contre l'Evêque du Puy.

Je n'entrerai pas dans cette nouvelle discussion, parce que, n'ayant point cette controverse sous les yeux, je ne pourrais pas relever les inexactitudes et les réticences qui peuvent se trouver dans la Relation de l'Auteur. Mais je tâcherai de faire voir que c'est bien à tort qu'on a voulu continuer une controverse qui était terminée de la manière dont elle devait l'être;

et je ne me servirai que des argumens de Bossuet, pour répondre à son nouvel antagoniste et à celui qui veut bien lui prêter son assistance. Ce grand Prélat, à qui on n'a jamais reproché la jactance, était lui-même si persuadé que cette controverse était finie et qu'il n'y avait plus rien à dire sur ce qui en avait fait le sujet, qu'il ne craint pas, dans l'Avertissement qu'il a mis en tête de sa Relation, de s'exprimer de la sorte :

« Deux choses vont faire voir, quelque opi-
» nion qu'on veuille avoir de moi, qu'en ce point
» il faut me croire nécessairement. La première,
» c'est qu'appuyé sur la force de la vérité, et
» sur la promesse de celui qui dit, *Qu'il nous*
» *donnera une bouche et une parole à laquelle nos*
» *adversaires ne pourront pas résister*, partout
» où M. Claude dira qu'il n'a pas avoué ce que
» je lui fais avouer dans le récit de la conférence,
» je m'engage, dans une seconde conférence, à
» tirer encore de lui le même aveu ; et partout
» où il dira qu'il n'est pas demeuré sans ré-
» ponse, je le forcerai, sans autres argumens
» que ceux qu'il a déjà ouïs, à des réponses si
» visiblement absurdes, que tout homme de bon
» sens avouera qu'il valait encore mieux se taire
» que de s'en être servi. Et de peur qu'on ne dise
» (car dans une affaire où il s'agit du salut des
» ames, il faut, autant qu'on peut, tout prévenir),
» de peur donc encore une fois qu'on ne dise
» que M. Claude peut-être aura pris un mauvais

» tour, par lequel il se sera engagé dans ces in-
» convéniens, je soutiens au contraire que cet
» avantage est tellement dans notre cause, que
» tout ministre, tout docteur, tout homme vivant
» succombera de la même manière à de pareils
» argumens. Ceux qui voudront faire cette épreuve
» verront que ma promesse n'est pas vaine. »

Il est vrai que ce défi de Bossuet ne s'adressait ni au Protestant de Genève du milieu du XVIII[e] siècle, ni à l'Écrivain du XIX[e] qui lui prête son assistance. Bossuet n'est plus, et par la raison que [1] *melior est canis vivus leone mortuo* (Eccli. IX. 4.), et le Protestant de Genève, et M. G., et *tout homme vivant*, peut aujourd'hui dire impunément que *M. Claude a pris un mauvais tour*, et qu'il n'a été vaincu que parce qu'il n'a pas su combattre. Si Bossuet vivait, il lui serait sans doute facile de faire voir *que sa promesse n'était pas vaine;* car quelque éloigné que je sois d'avoir son talent, j'ose croire que je suis en état de le démontrer. Le lecteur en jugera.

La question fondamentale qu'il faut absolument traiter, suivant le Protestant de Genève et son auxiliaire, est de savoir comment on s'y prend pour croire à l'Eglise. C'est là le point décisif, le retranchement inexpugnable des Protestans; inexpugnable, dis-je, pour Bossuet et pour ceux qui n'en savent pas plus que lui. Le malheur de

(1) « Un chien vivant est plus fort qu'un lion mort. »

Claude fut de ne l'avoir pas compris, et d'avoir laissé échapper un adversaire qu'il lui était si facile de terrasser. On ne peut assez déplorer qu'un homme si habile n'ait pas vu que cette terrible question était absolument insoluble pour le Cartésien Bossuet, comme M. G. voit si bien aujourd'hui qu'elle est insoluble pour tous les Théologiens Cartésiens, à commencer par saint Thomas dont j'ai exposé la théorie de la foi. En serait-il donc du succès dans les controverses sur la Religion comme de la victoire sur un champ de bataille? Un oubli, une distraction, un hasard suffit pour arracher la victoire des mains de celui qui croyait la tenir. De même aussi, la vérité, lors même que sa défense est confiée à un homme tel que Bossuet, peut-elle ne devoir son triomphe qu'au hasard, à la mal-adresse, à l'étourdissement de celui qui la combat? Si Claude n'avait pas été *étourdi*, s'il avait tenu ferme sur le point décisif, c'en était fait, dit-on, du grand Bossuet, il succombait honteusement, il était réduit au silence, la cause du Protestantisme triomphait; M.lle de Duras n'eût sans doute pas abandonné une cause victorieuse, et peut-être Bossuet lui-même, cet esprit si juste, si éclairé, qui ne soupçonnait même pas qu'il y eût un autre moyen de défendre le Catholicisme que celui qu'il avait employé, forcé de reconnaître l'insuffisance de ce moyen, eût-il..... je n'ose achever. Il eût été du moins amené à reconnaître

la nécessité de recourir à la raison générale, à la raison humaine, au consentement commun, c'est-à-dire, de donner un fondement humain à la foi divine, comme le font si sagement nos réformateurs de l'enseignement. Combien ils doivent regretter que Claude ait été si étourdi !

Mais ce que le ministre Claude n'a pas su faire, un autre ministre plus habile, ou moins étourdi, l'a fait au milieu du dix-huitième siècle. Il a tenu ferme sur le point décisif. Aussi n'a-t-il pas eu de peine à triompher d'un des plus zélés et des plus habiles Prélats qu'ait eus l'Eglise de France en ce siècle. Les réponses de ce Prélat, au jugement de notre Auteur, *loin d'être satisfaisantes, n'atteignaient même pas la difficulté.* Pauvre Eglise Catholique, ou du moins pauvre Eglise de France, qu'étais-tu devenue ! Déjà Bossuet n'était un adversaire redoutable aux Protestans que parce que ceux-ci ne savaient pas profiter des avantages que leur donnaient sur lui ses principes Philosophiques ; 70 ou 80 ans plus tard, un vertueux et savant Prélat ne comprenait même plus les difficultés des Protestans, loin d'être en état d'y répondre. Je ne parle pas d'un autre Prélat qui a écrit de nos jours et qui jouit aussi d'une certaine réputation ; si nous en croyons quelques censeurs, il semble n'avoir écrit que pour confirmer la doctrine des Protestans, en adoptant leur principe fondamental. Il était bien

temps que Dieu vînt au secours de son Eglise et suscitât de nouveaux Docteurs, munis d'armes nouvelles. Que nous sommes heureux de posséder au sein de la France *le Régénérateur du Catholicisme déchu, le Restaurateur du Sacerdoce Chrétien !* (Plaidoyers de M.e Janvier et de M. de Lacordaire.) Mais revenons au ministre Claude et à Bossuet.

On convient que Claude revient plusieurs fois sur la demande qu'on suppose si embarrassante pour Bossuet. C'est une preuve de l'importance qu'il y attachait ; et s'il ne tint pas ferme, il est difficile de croire que ce fut uniquement par une espèce d'*étourdissement*. Que, dans la dispute, l'érudition, l'éloquence, la logique pressante de Bossuet dussent en imposer à un adversaire et fussent capables d'étourdir un peu Claude lui-même, cela se conçoit. Nous voyons cependant qu'il conserva assez bien sa présence d'esprit ; et puis, il avait eu tout le temps de se remettre, et il était sans doute bien revenu de son étourdissement lorsqu'il publia cette Relation dans laquelle il raccommoda de son mieux les réponses qu'il avait données aux argumens de Bossuet. Parmi ces réponses était celle qu'il fit à ce Prélat, lorsque celui-ci lui objecta que, dans les principes du Protestantisme, le Chrétien à qui l'on présente pour la première fois le livre de l'Ecriture, doit douter de son authenticité. Le ministre, comme

nous l'avons vu, avait répondu que le Catholique à qui l'on parlait pour la première fois de l'autorité de l'Eglise devait également en douter, et qu'il répondrait pour le Protestant relativement à l'Ecriture, ce que Bossuet répondrait pour le Catholique relativement à l'autorité de l'Eglise. Si donc il n'insista pas davantage pour que Bossuet expliquât comment le Catholique croit l'Eglise, s'il ne tint pas ferme sur ce point décisif, il est naturel de penser que c'est parce qu'il jugea que la chose était inutile, ou plutôt, lui était impossible avec un adversaire qui ne se laissait pas donner le change.

En effet, Bossuet répondit avec raison que la question entre le ministre et lui n'était pas de savoir comment le Catholique croit à l'Eglise, mais uniquement de savoir s'il y croit toujours, s'il y a un moment où sa foi est en suspens. Il est clair que ce sont là deux questions tout-à-fait différentes, comme la question de savoir si le Baptême confère la foi est tout-à-fait différente de la question comment le Baptême confère la foi. Mais quoique Bossuet écartât une question étrangère à la controverse présente, il en dit assez pour qu'un homme aussi habile que le ministre Claude pût voir qu'il ne gagnerait rien à l'amener sur ce terrain.

Et d'abord, il faut remarquer avec quelle sagesse Bossuet avait établi la distinction importante qu'on doit faire entre l'Infidèle et le

Chrétien baptisé. Le Baptême n'est pas une vaine cérémonie : celui qui le reçoit ne devient pas seulement Catéchumène ; il devient vrai Chrétien, enfant de l'Eglise Catholique, et son instruction doit essentiellement différer de celle de l'Infidèle. Que celui qui a une fausse croyance commence par en douter, il paraît que c'est la marche naturelle. Douter de l'erreur, c'est faire un pas vers la vérité. Tant que l'Infidèle ne doutera pas, il restera tranquille dans son erreur; mais s'il commence à douter et qu'il désire connaître la vérité, il y sera conduit par les trois moyens indiqués par saint Thomas, savoir par la raison naturelle, par le témoignage de la loi et des Prophètes, et par la prédication des Apôtres continuée sans interruption dans l'Eglise Catholique; mais surtout, comme le dit ailleurs le même saint Docteur, par le mouvement intérieur de la grâce, qui éclairera son entendement et excitera sa volonté : (1) « *Et, quod plus* » *est, interiori instinctu Dei invitantis.* » Bossuet n'avait point là-dessus un doctrine différente de celle de l'Ange de l'école. Mais la demande du ministre concernait les Chrétiens baptisés ; et c'est aussi des Chrétiens baptisés qu'il était question entre M. de Pompignan et le ministre de Genève. Il s'agissait de savoir comment le Chrétien qui a reçu le Baptême dans son

(1) « Et ce qui est plus efficace, par l'action intérieure de Dieu » qui l'invite. »

enfance parvient à croire raisonnablement à l'Eglise. Je dois faire voir que Bossuet a très-bien saisi cette question et qu'il l'a suffisamment résolue.

« C'est une erreur, dit-il, de s'imaginer qu'il » faille toujours examiner avant de croire. » Si nous croyons l'Auteur (*p.* 183.), l'Evêque du Puy ne fit pas difficulté d'accorder à son adversaire que *l'enfant doit raisonner avant de croire*, que l'acte de foi dans l'enfant même *est précédé par un jugement sur les motifs de crédibilité, lequel ne se forme qu'après un mûr et suffisant examen.* J'avoue que j'ai peine à croire que l'Évêque du Puy ait fait ces concessions; l'assertion et les citations des pages de l'Auteur ne me rassurent pas entièrement, je n'ai que trop d'exemples qu'il ne saisit pas toujours exactement le sens des passages qu'il cite. Quoi qu'il en soit, si l'Évêque du Puy a fait les concessions qu'on lui attribue, je n'hésiterai pas à reconnaître qu'en cela il s'est écarté visiblement, je ne dis pas seulement de la doctrine de l'Évêque de Meaux, mais de celle de l'Eglise Catholique qui enseigne que les Chrétiens reçoivent dans le Baptême le Saint-Esprit et la foi infuse, et « qu'ils sont, par la grâce du Saint-Esprit et » par la foi infuse, en état de faire un acte de » foi quand la foi leur sera prêchée. » Si un Evêque avait enseigné une autre doctrine, une voix unanime se serait élevée contre lui dans

toute l'Eglise Catholique. Or cet Evêque ne craint pas de dire publiquement que « les prin» cipes de la Religion et la conduite de l'Eglise » Catholique n'avaient rien de contraire à ce » qu'il avait avancé avec tous les Théologiens, et » sans avoir été contredit par aucun Catholique, » sur l'usage nécessaire de la raison dans le dis» cernement des motifs de crédibilité. » Je ne puis donc m'empêcher de croire que l'Auteur s'est trompé ou qu'il a mal saisi le sens des paroles de l'Evêque du Puy.

Le Chrétien ayant reçu par le Baptême, avec le Saint-Esprit, la foi infuse, et le premier acte de cette foi étant, comme l'a dit Bossuet, de croire avec le Père et le Fils et le Saint-Esprit, l'Eglise Catholique, il ne peut plus être question de savoir comment le Chrétien acquiert cette foi; car on n'a pas besoin d'acquérir ce qu'on a reçu, ce qu'on possède déjà. L'unique question que l'on puisse raisonnablement faire est donc comment cette foi infuse, et déjà existante dans le cœur de l'enfant, s'y développe et devient une foi éclairée et raisonnable. Or il serait évidemment absurde de supposer que, pour se développer, la foi doive commencer par se perdre, ce qui arriverait si l'enfant devait jamais douter de cette foi que le Saint-Esprit a mise en lui. La foi et la raison existent simultanément dans l'ame de l'enfant, elles se développent simultanément et dans un accord

parfait. Il a reçu la raison avec l'existence, la foi lui a été donnée surnaturellement dans le Baptême de régénération. Prétendre que la foi doive se développer par le doute, serait une absurdité tout aussi grande que de soutenir que la raison doit se développer par la folie ou par des actes contraires à la raison. Mais écoutons Bossuet, puisque c'est lui qu'il s'agit de justifier. J'ose dire que, pour sa justification, il suffit de le lire et de le comprendre.

« Il ne faut pas s'imaginer que les enfans en » qui la raison commence à paraître, pour ne » savoir pas arranger leurs raisonnemens, soient » incapables de ressentir les impressions de la » vérité. On les voit apprendre à parler dans un » âge plus infirme encore : de quelle sorte ils » l'apprennent, par où ils font le discernement » entre le Nom et le Verbe, le Substantif et l'Ad- » jectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons » appris par cette méthode, ne le pouvons bien » expliquer, tant elle est profonde et cachée. » Nous apprenons à peu près de même le langage » de l'Eglise. Une secrète lumière nous conduit » dans un état comme dans l'autre ; là c'est la » raison, ici c'est la foi. La raison se développe » peu à peu, et la foi infuse par le Baptême en » fait de même. Il faut des motifs pour nous at- » tacher à l'autorité de l'Eglise ; Dieu les sait, et » nous les savons en général : de quelle sorte il » les arrange et comment il les fait sentir à ces

» ames innocentes, c'est le secret de son Saint-
» Esprit. Tant y a que cela se fait, et il est cer-
» tain que c'est par là qu'il commence. Comme
» c'est là le premier acte de Chrétien que nous
» faisons, et que c'est sur ce fondement que
» tout est bâti, c'est aussi ce qui subsiste tou-
» jours. Viendra le temps que nous saurons
» plus distinctement pourquoi nous croyons;
» et l'autorité de l'Eglise, de jour en jour, de-
» viendra plus ferme dans notre esprit. L'Ecri-
» ture même fortifiera les liens qui nous y atta-
» chent : mais il en faudra toujours venir à
» l'origine, c'est-à-dire, à croire sur l'autorité de
» l'Eglise. En quelque âge qu'on soit, c'est par
» là que l'on commence à croire à l'Ecriture : on
» continue aussi sur le même fondement, et
» saint Augustin était déjà consommé dans la
» science ecclésiastique quand il a dit, *Qu'il ne*
» *croirait pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église*
» *Catholique ne l'y obligeait.* »

Je ne connais aucun Théologien Catholique, Cartésien ou non Cartésien, qui n'enseigne la même doctrine. Lorsque la raison de l'enfant est développée, et pendant qu'elle se développe, il a les mêmes motifs de croire l'Église Catholique que peut avoir un adulte quelconque; et ces motifs font d'autant plus d'impression sur son esprit, qu'il a toujours cru ce qu'ils lui persuadent.

« Dieu, dit encore Bossuet, ne manque pas

» de motifs pour attacher ses enfans à son Eglise, » à laquelle il a donné des caractères si par- » ticuliers et si éclatans. Cela même, qu'elle est » la seule de toutes les sociétés qui sont au » monde, à laquelle nul ne peut montrer son » commencement, ni aucune interruption de » son état visible et extérieur par aucun fait » avéré, pendant qu'elle le montre à toutes les » autres sociétés qui l'environnent, par des faits » qu'elles-mêmes ne peuvent nier; cela même » est un caractère sensible qui donne une invio- » lable autorité à la vraie Eglise. Dieu ne man- » que pas de motifs pour faire sentir à ses en- » fans ce caractère si particulier de son Eglise. »

M. de Pompignan ne s'est donc écarté, ni de la doctrine de Bossuet ni de celle de l'Eglise quand il a dit que « dès que la foi est volon- » taire et réfléchie, elle est nécessairement une » obéissance raisonnable. Dans les premières » années, elle est fondée sur des motifs pro- » portionnés au discernement des enfans qui » croient avec une certitude suffisante, quoi- » qu'avec moins de lumières. A mesure que la » raison se perfectionne et que les connaissan- » ces s'étendent, la foi devient plus éclairée, » les motifs qui l'inspirent plus convaincans, » les liens qui attachent au Christianisme plus » forts, etc. ». On voit que l'Evêque de Meaux et celui du Puy sont parfaitement d'accord, non-seulement entr'eux, mais avec tous les

Théologiens Catholiques. Il n'en est pas un seul qui admette qu'il soit permis à un enfant Chrétien, à aucune époque de sa vie, de suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'il ait mûrement examiné les motifs de sa foi.

L'Auteur dira-t-il que cette explication, loin d'être satisfaisante, n'atteint même pas la difficulté ? Mais quelle est donc la difficulté ? Le point décisif, sur lequel le ministre Claude n'a pas su tenir ferme, pour avoir été *trop étourdi*, et sur lequel le Protestant de Genève et son second sont si fermes, n'est-il pas de savoir *comment on s'y prend pour croire à l'Eglise ?* Or, si je ne m'abuse, je n'ai point éludé la difficulté, je l'ai résolue ; et je crois l'avoir fait dans les principes de l'Eglise Catholique, tels qu'ils sont connus et défendus par tous les Théologiens Catholiques. J'ai dit, avec saint Thomas, que les Infidèles adultes sont amenés à la foi en Jésus-Christ et à son Eglise par la raison naturelle, par le témoignage de la loi et des Prophètes, par la prédication des Apôtres et de leurs successeurs, et, plus que tout cela, *quod plus est*, par l'action intérieure de la grâce divine qui les attire et les éclaire. J'ai dit, avec le même saint Thomas, avec Bossuet dont j'ai emprunté les paroles, et avec l'unanimité des Théologiens Catholiques, que l'enfant qui devient Chrétien avant d'avoir l'usage de la raison, reçoit dans le Baptême le Saint-Esprit

et la foi infuse, laquelle lui fait croire, avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Eglise Catholique ; que cette foi se développe en lui en même temps que la raison, qu'elle ne peut jamais cesser ni demeurer suspendue, parce que les motifs de croire, toujours souverainement raisonnables, sont présentés à sa raison à mesure qu'elle est en état de les discerner. De quelle manière cela se fait-il ? c'est, dit Bossuet, le secret du Saint-Esprit. Mais nous ne devons pas oublier que, de tous les motifs de croire, le plus puissant est cet attrait intérieur de la grâce, qui n'agit jamais plus fortement que dans l'ame innocente qui n'y oppose aucune résistance. La foi infuse qui, dans l'enfant est un sentiment, avant de pouvoir être un jugement, n'est point oisive dans son ame ; elle y agit en deux manières, en le portant à croire ce qui doit être cru et à repousser ce qui est contraire à la foi. (1) « *Fidei habitus infusus in* » *duobus nos adjuvat ; scilicet ut credamus ea* » *quæ credenda sunt, et ut eis quæ non sunt* » *credenda nullo modo assentiamur.* » (S. Th. 3. d. 23. q. 3. art. 3. sol. 2. o.) J'ajouterai, si l'on veut, sans crainte d'être contredit par les Théologiens, que celui qui est l'Auteur de l'intelli-

(1) « L'habitude infuse de la foi nous assiste en deux points, » d'abord pour que nous croyions ce qui doit être cru, et ensuite » pour que nous n'acquiescions en aucune sorte à ce qui ne » doit pas être cru. »

gence et de la foi sait bien concilier l'une avec l'autre ; que ces deux principes divins ne peuvent jamais être en contradiction ; que la seule malice de l'homme le met en opposition avec l'une et l'autre ; que la foi reçue dans l'ame par l'opération du Saint-Esprit s'y conserve par le même principe, et qu'elle ne peut se perdre que par une résistance positive à la grâce, par un acte de rebellion de la volonté, résistance et rebellion dont la candeur de son âge tient l'enfant plus éloigné que l'adulte ; enfin, que l'on peut comparer la foi surnaturelle qui unit l'enfant à Dieu, à l'amour naturel qui l'unit à ses parens. L'enfant aime son père et sa mère avant de savoir que c'est un devoir de les aimer ; son amour se développe avec sa raison, et à mesure qu'il devient en état de concevoir les choses, il apprend à connaître combien cet amour est fondé sur la raison et sur la nature, sans être pour cela obligé de le suspendre ou d'en douter un seul instant. Il ne peut pas être plus obligé de tenir sa foi en suspens, puisque sa raison, tant qu'elle n'est pas égarée par la corruption du cœur, ne peut que lui découvrir des motifs qui le confirment dans la croyance qu'il tient du Saint-Esprit.

Je le demande à la conscience du lecteur, si ce n'est pas là répondre directement à la question, *Comment croit-on à l'Église Catholique*, ou, Comment a-t-on la foi ? Que l'on essaie, si

l'on veut, demontrer que cette réponse est insuffisante; mais qu'on ne dise pas qu'elle n'atteint pas la difficulté. On dira, peut-être, qu'elle s'accorde mal avec le principe Cartésien; je ne sais, mais que m'importe? Tout ce que je demande, c'est qu'elle s'accorde avec les principes Catholiques, et j'en suis assuré. Je ne puis trop le répéter, je n'ai point pris la plume pour la défense du Cartésianisme, mais pour la défense des Théologiens inculpés avec tant d'imprudence et d'injustice, qu'on serait tenté de croire que leur accusateur ne les a pas lus, ne les connaît pas. La question entre Bossuet et le ministre Claude, entre les Protestans et l'Eglise Catholique, n'a jamais été de concilier le principe de Descartes avec les principes de l'Eglise, puisqu'il n'y a pas le moindre doute que c'est par les principes Catholiques qu'il faut juger du principe de Descartes, et nullement par le principe de Descartes qu'il faut juger les principes Catholiques. Mais si l'Auteur ne peut pas produire un seul Théologien Catholique qui rejette l'explication que je viens de donner, il sera forcé d'avouer de deux choses l'une, ou bien qu'il a accusé faussement les Théologiens Catholiques d'avoir introduit le Cartésianisme dans la Théologie, ou que le Cartésien Bossuet et les autres Théologiens entendent les principes de Descartes tout autrement que lui, et qu'à l'unique

difficulté que les Théologiens aient à résoudre, il a substitué une difficulté imaginaire.

En effet, les expressions de souveraineté, d'infaillibilité de la raison individuelle, de droit d'admettre ou de rejeter la vérité, de ne croire qu'à soi, de ne reconnaître pour vrai que ce qui est démontré à la raison de chaque individu, etc. dans l'application qu'en font les Réformateurs de l'enseignement, ne sont que des épouvantails dont ils font usage pour jeter la terreur dans les ames timorées et les prévenir contre ceux qui rejettent le nouveau système qu'ils veulent introduire à tout prix. Qu'on se rassure : jamais aucun Théologien Catholique n'a enseigné que la raison individuelle soit souveraine ou infaillible, qu'elle ait le droit de rejeter la vérité, qu'elle ne doive admettre que ce qu'elle comprend ou ce qui est démontré pour elle. Quiconque enseigne une telle doctrine n'est point Catholique ; ce n'est donc qu'en les calomniant que les partisans du nouveau système peuvent l'attribuer indistinctement à tous ceux qui n'admettent pas leur unique principe de certitude. Il est bien vrai que saint Augustin, saint Thomas, tous les saints Pères et tous les Théologiens donnent à la raison individuelle (car il n'en connaissent pas qui ne soit individuelle) beaucoup plus que nos Réformateurs ne veulent lui accorder ; mais la question est précisément de savoir s'il faut en

croire les nouveaux Docteurs préférablement aux anciens.

Au reste, leur censure s'étend plus loin qu'ils ne le voudraient eux-mêmes, car en condamnant l'examen de la raison individuelle, ils condamnent la pratique de l'Église, laquelle non-seulement ne le condamne pas, mais le conseille et l'exige en plusieurs occasions. Bien assurée que la raison et la foi, ayant toutes deux Dieu pour auteur, ne peuvent jamais être en contradiction, elle n'a jamais interdit à ses enfans le droit naturel d'user librement de leur raison et d'examiner les verités qu'elle leur enseigne; l'assertion contraire est une calomnie des Protestans. Elle se contente de prescrire les règles qu'ils doivent suivre dans l'usage de ce droit. Elle interdit beaucoup moins l'examen aux étrangers qui veulent se rapprocher d'elle et qu'elle espère gagner à la vérité. Elle leur expose les titres qu'elle a à leur confiance et les invite à les vérifier, elle leur donne tout le temps qui leur est nécessaire pour s'instruire et se convaincre, et ne les admet dans son sein que lorsqu'ils ont acquis une pleine conviction individuelle que c'est pour eux un devoir de s'y réfugier pour suivre la vérité. A cet effet, elle veut qu'on entre avec eux dans la discussion, qu'on réponde à leurs objections, à leurs raisonnemens, qu'on ne leur laisse aucun doute dans l'esprit. Elle regarde cet usage de la raison

comme celui d'un droit naturel, qui ne peut avoir aucun inconvénient, si la bonne foi et le désir de connaître la vérité préside à cet examen. Celui qui doute, peut et doit examiner pour dissiper son incertitude; et celui qui ne doute pas, peut encore examiner pour se confirmer dans sa croyance et se mettre en état d'instruire les autres et de les persuader. C'est une erreur de s'imaginer que le droit d'examiner suppose le droit de ne pas se soumettre à la vérité prouvée, ou bien celui de douter ou de suspendre une foi légitimement fondée. Ce prétendu droit ne serait autre que le droit d'agir en insensé, de n'être pas raisonnable. Notre Seigneur invite les Juifs à chercher dans leurs livres les preuves de sa mission; mais il ne reconnaît pas pour cela en eux le droit de ne pas se rendre à l'évidence de ces preuves, ou de celles qu'il y ajoutait, en faisant en leur présence des œuvres que nul autre n'avait faites. Il invitait aussi ses Apôtres à se convaincre par leurs sens de la réalité de sa résurrection et de sa présence. « Regardez, » leur dit-il, mes mains et mes pieds, et reconnaissez que c'est moi-même; touchez-moi et » considérez qu'un esprit n'a ni chair ni os, » comme vous voyez que j'en ai. » (Luc. XXIV. 39.) En parlant de la sorte, le divin Sauveur autorisait sans doute ses Disciples à examiner, mais il ne les autorisait pas pour cela à douter ou à suspendre leur foi sur ce dogme qu'il leur avait précédemment révélé.

Sans doute, on peut abuser de ce droit comme de tous les autres, et parmi les Apôtres eux-mêmes saint Thomas en abusa ; mais l'abus que l'on fait d'un droit ne le détruit pas. Il se trouvera des gens qui diront : J'ai examiné les preuves que l'on donne de la Révélation, et elles ne me paraissent pas convaincantes. J'ai examiné les motifs qu'on apporte pour me faire croire à l'Église, et ils ne me persuadent pas. On demande : Qui condamnera ces raisonneurs? Leur propre conscience, et Celui qui sonde les replis du cœur humain. C'est à lui qu'appartient le jugement : *Dominus est qui judicat.* S'il se trouvait une raison humaine tellement constituée, que, cherchant la vérité de bonne foi, et faisant usage, pour la trouver, de tous les moyens intérieurs et extérieurs qui sont en son pouvoir, elle ne pût parvenir à la connaître, j'ose dire que l'individu qui aurait reçu une telle raison en partage, ne serait pas coupable de n'avoir pas connu la vérité. Mais nous savons qu'il n'en peut être ainsi, et que Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, donne à chacun les moyens qui lui sont nécessaires pour y parvenir par la connaissance de la vérité. (1) « *Qui omnes homi-*
» *nes vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis*
» *venire.* » Oui, diront les partisans du nouveau

(1) « Il veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent
» à la connaissance de la vérité. »

système ; mais le moyen donné à tous de connaître la vérité est la foi en la raison générale. On en peut juger par ce que j'ai dit jusqu'ici et par ce que j'ai encore à ajouter.

L'illustre Auteur de ce système a eu la candeur de faire cet aveu remarquable : « Les objections contre la certitude que chaque homme » considéré individuellement et sans relation » avec ses semblables prétendrait trouver en soi, » peuvent, je le sais, se rétorquer contre la certitude qui résulte du consentement commun. » (*Essai*, *t.* II. *p.* 40.) Cette vérité est de toutes les vérités qui peuvent être contenues dans l'*Essai*, celle que les adversaires du système de l'Auteur seront le moins disposés à contester. Ils croiront pouvoir en conclure, et il me paraît que ce n'est pas sans fondement, que ce système est un système de destruction et ne peut servir à édifier ; puisque, de l'aveu même de son auteur, il est battu en ruine par les coups qu'il porte aux autres systèmes. Mais peut-être voudra-t-on soutenir que, rétorquées contre le consentement commun donné pour unique principe de certitude, les objections qui se font contre la certitude de la raison individuelle ne conservent plus la même force. Je suis persuadé au contraire qu'elles sont beaucoup plus fortes contre le nouveau système, et j'en vais donner une preuve dans la question qui nous occupe.

M. G. prétend que si le ministre Claude avait

su tenir ferme sur le point décisif, son objection eût été insoluble dans les principes de Bossuet. Je crois avoir démontré le contraire et donné une solution très-plausible sans m'écarter de la doctrine de ce Prélat, ou plutôt en ne me servant que de ses argumens. Mais je vais faire voir que cette même objection devient vraiment insoluble si nous admettons le sentiment de l'auteur de l'*Essai* sur le principe de certitude et le fondement de la foi.

En effet, pourquoi le ministre Claude prétendait-il que l'enfant à qui l'on parle pour la première fois de l'Église, à un âge où il est en état de comprendre ce qu'on lui dit, n'est pas, dans les principes Catholiques, plus en état de faire un acte de foi divine sur l'autorité de l'Église Catholique, qu'il ne l'est, dans les principes Protestans, de faire une acte de foi sur la divinité des Ecritures qu'on lui présente ? C'est parce que, disait-il, « ce n'est pas l'affaire d'une petite » discussion de discerner quelle est la vraie » Église ; et avant qu'on soit en état de le savoir » par soi-même, on l'ignore, ou l'on a tout au » plus une persuasion humaine fondée sur la foi » des parens. » Bossuet, comme nous l'avons vu, répondit, que c'est une erreur de s'imaginer qu'il faut toujours examiner avant de croire ; que, dans l'enfant, la foi infuse et le Saint-Esprit reçu dans le Baptême, sans exclure l'usage de la raison, proportionné à son âge, suppléait à ce

qui y manquait, et suffisait pour lui donner une certitude complète et divine de tous les articles du Symbole qu'on lui faisait réciter, et par conséquent aussi de cet article : *Je crois l'Église Catholique.* Cette réponse, qui n'est que l'exposition de la croyance Catholique, ne souffre pas de réplique, et Claude vit bien qu'il essaierait en vain de la combattre. Voyons maintenant si la doctrine du consentement commun peut nous fournir quelque réponse plus claire et plus précise. Il me semble qu'elle ne peut servir qu'à tout embrouiller.

C'est un principe fondamental du nouveau système, que *la vraie Religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible.* (Essai, t. II. préf. p. LXXIV. et 275 de l'ouv.) C'est fort bien ; je ne nierai pas cette proposition. Mais la question est de savoir quel parti pourra tirer de ce principe lumineux, l'enfant à qui l'on parle pour la première fois de l'autorité de l'Eglise. Je pourrais d'abord demander s'il a déjà la foi de ce principe et comment il l'a ? Ensuite, comment saura-t-il que l'autorité dont on lui parle est la plus grande autorité visible ? Il le croira, je le veux bien ; mais sur quel fondement ? Parce qu'on le lui dit ; c'est-à-dire qu'il en aura, comme le dit Claude, une persuasion simplement humaine, fondée sur la foi de ses parens et des personnes qui l'instruisent. Assurément, le ministre ne faisait aucune diffi-

culté de reconnaître une foi semblable dans le Protestant à qui l'on présentait pour la première fois le livre de l'Écriture ; il disait aussi que ce Protestant croyait déjà d'une foi humaine la divinité de l'Écriture, sur le témoignage de ses parens et de ceux qui l'instruisaient. Mais ce n'est pas de cette foi qu'il était question entre lui et Bossuet.

De plus, la doctrine du consentement commun ne dispense pas les hommes de tout examen pour s'assurer de la vraie Religion ; l'Auteur de l'*Essai* en convient expressément. *La diversité des cultes*, dit-il, *prouve la nécessité d'un examen sérieux.* (Essai, t. II. p. 179.) Et en effet, il faut bien un examen ou une inspiration pour discerner, parmi tant de cultes, celui qui est le véritable. Sans cet examen, on courrait évidemment le risque de prendre la plus petite autorité pour la plus grande. Mais l'enfant n'a pas fait cet examen, il ne connaît qu'une autorité, celle qui l'a instruit. C'est bien la plus grande pour lui, mais est-ce la plus grande en effet ? Il n'en sait rien. On le lui dit, et il le croit ; mais on en peut dire autant à tout autre enfant, en toute autre Religion ; et il le croira également, du moins jusqu'à ce qu'il ait eu le temps et le moyen de faire l'examen des diverses autorités. Une foi divine peut-elle reposer sur un semblable fondement ? Pour un enfant élevé dans la Religion Mahométane,

l'autorité de Mahomet et de l'Alcoran est la plus grande antorité ; fera-t-il un acte de foi divine sur cette autorité ?

Plus j'y réfléchis et moins je conçois de quelle utilité peut être l'autorité du genre humain, le consentement commun, à un enfant qui ne peut encore connaître que l'autorité de la très-petite partie du genre humain, dont il est entouré. De bonne foi, peut-on croire que Bossuet aurait fermé la bouche au ministre Claude en lui disant que l'enfant Catholique croyait à l'Eglise sur l'autorité du genre humain ? N'aurait-il pas demandé ultérieurement comment l'enfant croyait à l'autorité du genre humain, sans la connaître, ou comment il la connaissait autrement que par le témoignage d'un petit nombre d'individus ? Mais supposons, contre toute vérité, contre l'évidence, que l'enfant à qui on parle de l'autorité de l'Eglise, connaisse le consentement commun, et que, sans cet examen sérieux que l'Auteur de l'*Essai* reconnaît être nécessaire, il sache par le consentement commun que l'autorité de l'Eglise Catholique est plus grande que celle d'aucune autre Eglise, et la plus grande des autorités visibles; supposons que la certitude qu'il a de la prééminence de cette autorité sur toutes les autres soit égale à la certitude que nous avons de l'existence présente de la ville de Constantinople et de l'existence passée de la ville de

Babylone; ce sera sans doute beaucoup et peut-être assez pour satisfaire le ministre Claude ; mais, si nous en croyons Bossuet, ce ne sera pas encore assez pour un Chrétien qui doit agir par le motif d'une foi divine. Pour ne pas contredire les principes de la croyance Catholique, il en faudra nécessairement venir à dire que l'enfant a reçu par le Baptême la foi infuse, et que la certitude qu'il a que l'Eglise qui l'instruit est la vraie Eglise est une certitude divine fondée sur l'opération du Saint-Esprit dans son ame ; que le premier acte de foi que cet Esprit-Saint met dans le cœur du Chrétien baptisé est de croire, avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Eglise Catholique. C'est-à-dire qu'il en faudra revenir à la réponse de Bossuet, qui est la seule qui résolve la difficulté.

Mais dès qu'on est obligé d'avoir recours à la foi infuse et au Saint-Esprit, qu'a-t-on besoin du consentement commun ? Qu'est-ce que ce consentement peut ajouter à l'opération intérieure de la grâce ? L'enfant fera sans doute usage de son intelligence autant que le lui permettront le développement de ses organes et ses connaissances acquises ; mais cet usage même sera dirigé par le Saint-Esprit qui est en lui, à moins qu'une volonté coupable n'y mette obstacle, et la certitude de l'acte de foi reposera essentiellement sur cette opération et cette direction du Saint-Esprit. Le vice essentiel du

nouveau système est de chercher un fondement humain à une foi divine, et ce vice le fera rejeter de tous les Catholiques quand il sera mieux approfondi. On accuse des Théologiens de donner la raison individuelle pour fondement de la foi divine et surnaturelle, ce qui serait sans doute une erreur capitale, et on ne voit pas qu'on tombe dans une erreur tout aussi inexcusable, en assignant pour ce fondement la raison générale qui n'est pas plus un principe surnaturel que la raison individuelle.

Ces développemens, que j'ai crus nécessaires, mettront le Lecteur en état d'apprécier les fausses conséquences que l'Auteur que je réfute déduit d'une supposition fausse. Il suppose (*p.* 184.) comme un principe avoué de ses adversaires que *l'acte de foi repose toujours sur des raisonnemens*, et il en infère 1° Qu'un enfant peut suspendre son acquiescement à l'autorité de l'Eglise, jusqu'à qu'il soit en état de comprendre des raisonnemens ; que jusque là il ne sera tenu à aucun acte de foi divine ; 2° Que l'enfant qui croirait comprendre que ces raisonnemens ne sont pas convaincans et démonstratifs, devrait douter aussi en vertu du principe même qui, dit-on, doit le déterminer à croire ; 3° Que, soit qu'il doute ou ne doute pas, il n'existe pour lui aucune obligation de s'interdire l'examen et le doute.

C'est à merveille, mais que l'Auteur me per-

mette de lui demander à lui-même la solution de sa difficulté. Son maître l'a prévenu que toutes les objections qu'il ferait pourraient se tourner contre lui. Dans la doctrine à laquelle on donne le nom de doctrine d'autorité, c'est un principe incontestable qu'il n'y a d'autre principe de foi et de certitude que le consentement commun ; c'est un autre principe que la vraie Religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible ; enfin il est également reconnu que la diversité des cultes prouve la nécessité d'un sérieux examen. Cela étant, l'enfant ne pourra avoir aucune certitude, ni par conséquent avoir aucune foi divine, jusqu'à ce qu'il soit en état de connaître le consentement commun, de savoir quelle est la plus grande autorité visible, de faire un examen sérieux pour savoir quel est de tous les cultes celui qu'il faut admettre ; car il est manifeste qu'à ne considérer que le consentement commun, *unique principe de foi*, la condition de tous les enfans est la même, qu'ils aient ou n'aient pas reçu le Baptême, et que ce que ne peut pas un enfant Mahométan, l'enfant Catholique ne le peut pas davantage, l'un et l'autre ne connaissant d'autre autorité que celle des personnes qui l'instruisent. Que l'Auteur prenne la peine de donner à cette difficulté une solution claire et précise, ou qu'il démontre que mon induction n'est pas aussi rigoureuse que la

sienne. J'ai de plus sur lui l'avantage qu'il ne peut nier les principes dont je la déduis, puisque je puis montrer qu'ils sont pris littéralement dans le livre même que les partisans de ce système ne peuvent refuser de regarder comme contenant le fondement de leur doctrine ; au lieu que je nierai absolument le principe qu'il suppose admis par les Théologiens qu'il combat, et par suite toutes les conséquences qu'il en tire.

Non-seulement les Théologiens Catholiques ne disent pas que l'acte de foi repose toujours sur des raisonnemens, mais ils enseignent au contraire que l'acte de foi ne repose jamais sur des raisonnemens. C'est là un fait que quiconque a étudié la Théologie est inexcusable d'ignorer ; et si quelqu'un écrivait sur la Théologie sans l'avoir étudiée, il serait plus inexcusable encore. Bien loin que la foi d'un individu puisse en aucun cas reposer sur ses raisonnemens, elle ne repose même pas sur les raisonnemens qu'on trouve quelquefois dans les définitions des Conciles œcuméniques. On serait hérétique si l'on niait les vérités définies, mais on ne le serait pas si on niait seulement la légitimité de quelque raisonnement apporté en preuve. Les raisonnemens peuvent être nécessaires à ceux qui n'ont pas la foi, pour les y conduire ; mais, comme le dit saint Thomas cité plus haut, lorsque l'homme est parvenu à la foi, « il ne croit

» ni sur le fondement de la raison naturelle, ni » sur celui du témoignage de la loi, ni sur celui » de la prédication, mais uniquement sur le » fondement de la vérité même. » C'est-à-dire, qu'il croit, non à sa raison ou à la raison générale, mais à Dieu lui-même. [1] *Credidit Abraham Deo*, et c'est Dieu qui lui met cette foi dans le cœur, [2] *Dei enim donum est.*

Cela étant incontestable, on voit que rien n'est plus facile que de répondre aux inductions de l'Auteur. 1° L'enfant peut et doit croire avant de comprendre des raisonnemens, parce que, ayant reçu la foi dans le Baptême, il lui est beaucoup plus facile de faire un acte de foi que de comprendre un raisonnement. 2° *Le principe qui*, selon Bossuet et tous les Théologiens Catholiques, *détermine l'enfant à croire* est la foi infuse qu'il a reçue dans le Baptême, et le Saint-Esprit qui opère en lui. *En vertu de ce principe*, l'enfant ne peut pas douter volontairement sans se rendre coupable d'infidélité et de résistance à la grâce intérieure qui le détermine à croire. Si l'on fait à l'enfant des raisonnemens relatifs à la foi qui soient à sa portée et vraiment convaincans, rien ne l'empêche d'y adhérer, il y est même excité par la foi qui est en lui. Mais cette foi déjà fondée sur le Saint-Esprit n'a nul-

(1) « Abraham crut à la parole de Dieu. »

(2) « Car c'est un don de Dieu. »

lement besoin de se fonder sur ces raisonnemens démonstratifs, qui peuvent tout au plus la rendre plus éclairée. Si les raisonnemens qu'on lui fait sont mauvais, ou s'il ne les comprend pas, il peut ne pas y adhérer sans que le fondement de sa foi en soit ébranlé; la foi possédée ne peut se perdre que par un acte délibéré de la volonté, par une résistance coupable au mouvement intérieur de la grâce. 3° Il n'existe pour aucun Chrétien aucune obligation de s'interdire un examen sage et prudent, dont le résultat ne peut être que de lui montrer l'accord de la raison et de la foi; mais il existe pour tous les Chrétiens l'obligation de s'interdire un examen présomptueux et téméraire; car l'effet de cet examen pourrait être d'ébranler ou de détruire en eux la foi. Enfin, il existe pour tous les Chrétiens une obligation de ne jamais douter volontairement de la foi, car celui qui doute devient Infidèle.

A la page 189, l'Auteur, supposant, à son ordinaire, comme un principe non contesté, que le Cartésianisme admis par les Théologiens à qui il lui plaît d'appliquer la dénomination de Cartésiens, n'est, comme le Protestantisme, que l'expression de la souveraineté de la raison individuelle, admet sans difficulté la légitimité de toutes les conclusions que les Protestans déduisent de cette prétendue identité de leur principe fondamental avec le principe du Cartésianisme.

Et dans une note de la même page, il dit : « Il est à remarquer que ces Théologiens s'occu- » pent uniquement à repousser les attaques di- » rigées par des Catholiques contre leur Philo- » sophie, sans s'occuper aussi à repousser les » attaques dirigées par les Protestans contre la » Religion Catholique, en vertu de cette même » Philosophie. » Je me joins à l'Auteur bien sincèrement pour déplorer le triste spectacle que donnent des Catholiques occupés à se combattre mutuellement, au lieu d'unir leurs efforts contre l'ennemi commun. Mais qui donc est la cause de ce désordre? Je prie l'Auteur de ne point s'offenser de la comparaison que je vais employer, uniquement pour faire sentir une triste vérité que je voudrais taire, mais que, au point où en sont venues les choses, il n'est plus permis de dissimuler. Deux armées ennemies en sont aux mains; au plus fort de la mêlée, le chef d'un corps de troupes, sous prétexte d'avoir imaginé un moyen plus décisif pour vaincre l'ennemi, tourne subitement ses armes contre l'armée dont il fait partie pour la forcer d'adopter son plan, et par cette diversion donne à l'ennemi commun un avantage dont celui-ci sait habilement profiter. Que fera cette armée ainsi attaquée par ceux mêmes dont elle attendait du secours? N'est-il pas tout simple qu'elle fasse tous ses efforts pour repousser cette attaque imprévue, et peut-on s'étonner qu'elle semble un instant oublier son

ennemi naturel pour se défendre contre ceux qu'elle regardait comme ses alliés ?

L'application est facile. Depuis trois siècles, les Théologiens Catholiques combattaient contre les Protestans, et la plus grande union régnait entre eux dans cette guerre sacrée ; ils suivaient tous la même méthode dans le combat, aussi bien avant qu'après que Descartes eût publié sa Philosophie. L'Église qui, sans doute, veille sur le dépôt qui lui est confié, ne soupçonnait pas que des systèmes pernicieux, *conduisant à l'impiété et à l'irréligion*, comme on nous l'assure, dominassent dans ses écoles ; que des Théologiens, des Prélats distingués, combattant ses ennemis, s'éloignassent de sa doctrine et de sa méthode. Tout-à-coup, un homme d'un grand talent, fait peut-être plus qu'un autre pour prendre une part active dans la guerre sainte, au lieu de se tenir uni à ceux qui sont dans les mêmes rangs que lui, se croit appelé à les combattre, tourne ses armes contre eux ; il les accuse de trahir la vérité, de ne savoir pas combattre l'erreur. Son génie lui gagne des partisans qui donnent naissance à une espèce de guerre civile dans l'Église Catholique. On en vient à prétendre que le célèbre Bossuet, si connu par ses combats contre les Protestans, et si loué par les Souverains Pontifes, n'a pas su répondre aux objections des Protestans ; que lui-même admettait le principe fondamental du Protestantisme,

et que ses succès contre eux ne sont dus qu'à leur mal-adresse qui les a empêchés de profiter des avantages qu'il leur donnait sur lui. Beaucoup d'autres Théologiens sont accusés, calomniés ; on leur suppose des principes qu'ils n'admettent pas, on leur prête des erreurs qu'ils détestent, et cela sans avoir lu ou sans avoir compris leurs ouvrages. Et puis, on s'étonne que ces Théologiens se défendent, et qu'ils regardent comme leur premier devoir de repousser des imputations calomnieuses ! Ils répondent, dit-on, à des Catholiques, et ne s'occupent pas des Protestans. Mais avant de combattre l'erreur ne faut-il pas d'abord lever les soupçons odieux, les injustes accusations auxquelles on est soi-même en butte, et prouver qu'on ne participe pas à l'erreur que l'on doit combattre ?

Ces Théologiens, dites-vous, ont introduit dans leurs Théologies la Philosophie de Descartes. Vous le dites, mais ils n'en demeurent pas d'accord, et vous ne le prouvez pas. Ils n'admettent pas les conséquences que vous déduisez. Si vous êtes de bonne foi, vous serez forcé d'avouer, ou qu'ils ne sont pas Cartésiens, ou qu'ils entendent les principes Cartésiens tout autrement que vous, et que par conséquent leur Cartésianisme n'a pas les dangers que vous croyez y voir. La chose est bien évidente ; car on peut vous donner le défi de produire un seul Théologien Catholique qui admette la souverai-

neté de la raison individuelle. Si pour être Cartésien, il fallait reconnaître cette souveraineté, ils diraient unanimement anathème à Descartes, tout aussi sincèrement que vous. Bossuet était Cartésien, de votre aveu; oseriez-vous dire qu'il soutenait que la raison de l'homme est souveraine, indépendante, infaillible ? Il aurait sans doute cru blasphémer, s'il avait attribué l'infaillibilité même à ce que vous appelez *raison générale ;* car si, comme vous le dites, cette raison est la même chose que la raison humaine *proprement dite*, elle n'est qu'une raison créée, et par conséquent essentiellement sujette, dépendante, faillible. Or est-il bien démontré que vous entendez mieux que Bossuet les principes de Descartes ? Quand cela serait démontré à vos propres yeux et pour votre raison individuelle, les Théologiens qui seraient Cartésiens à la manière de Bossuet et qui entendraient comme lui les principes de ce Philosophe, ne mériteraient pas encore vos reproches ; car ils ne sont sans doute pas tenus d'admettre aveuglément vos prétendues démonstrations et de se soumettre à vos décisions ; vous n'êtes pas les délégués de l'Eglise pour les juger, ni les dépositaires de l'autorité du genre humain, du consentement commun, pour les condamner. Si vous voulez nous persuader de la vérité de votre doctrine, commencez par nous montrer moins de confiance dans vos décisions, car vous pouvez aussi vous tromper.

Tous les Protestans actuels, ajoutez-vous, font profession de suivre les principes de Descartes. Ils déclarent hautement que c'est en vertu de ces principes qu'ils sont Protestans. Pour prouver cette assertion, vous citez plusieurs passages d'ouvrages composés par des Protestans. Je conviens du fait : et je n'y opposerai qu'un autre fait et une simple question. Le fait est, que les anciens Protestans ne pensaient pas sur ce point comme les Protestans actuels. Descartes ne rencontra pas chez eux moins d'adversaires que chez les Catholiques. On sait avec quel zèle le célèbre Voët combattit cette nouvelle méthode Philosophique, on sait aussi qu'elle ne fut point goûtée en Angleterre. Les Protestans n'avaient donc aucune idée de l'identité du principe du Cartésianisme avec le principe du Protestantisme. Voilà un fait qui est tout aussi incontestable que le vôtre. Voici maintenant ma question : D'où est venue aux Protestans cette nouvelle lumière ? A quel génie bienfaisant en sont-ils redevables ? Pour répondre à cette question, il ne s'agit que de considérer à quelle époque ont été composés ces écrits dont vous extrayez les passages, *la Revue Protestante*, *le Mémoire en faveur des Cultes*, *le Producteur*, *le Globe*, *etc.* N'est-il pas vrai que tous ces écrits ont paru après la publication de l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion ?* Et cette seule remarque suffit pour nous

apprendre à quelle source les Protestans ont puisé l'heureuse idée de se faire un rempart du Cartésianisme. Il s'est trouvé des Catholiques qui leur ont dit : Les principes de Descartes admis par beaucoup de Théologiens Catholiques vous donnent gain de cause : et les Protestans aussitôt d'applaudir et de s'écrier : Nous sommes Cartésiens, nous ne faisons que tirer les conséquences des principes de Descartes adoptés par les Théologiens Catholiques et par le célèbre Bossuet lui-même ; ils ne peuvent nous condamner sans prononcer leur propre condamnation. Rien de plus naturel. Quand nous avons affaire à des ennemis qui veulent bien plaider notre cause, nous n'avons garde de les contredire, ou de trouver leurs argumens mauvais. Des Catholiques auront la gloire d'avoir invité les Protestans à se donner pour des Cartésiens plus conséquens que les Cartésiens Catholiques. Bossuet avait passé jusqu'à présent pour un adversaire redoutable aux Protestans, et les Successeurs de Saint Pierre eux-mêmes avaient applaudi à ses succès ; mais actuellement que M. G. a prouvé à sa manière que Bossuet n'a pas su répondre au ministre Claude, et que M. de Pompignan a plus mal réussi encore avec le ministre de Genève, il n'est point douteux que les Protestans ne fassent à l'envi *chorus* avec lui, et ne s'empressent de répéter que ces deux Prélats n'ont point résolu les objections

des Protestans. Et comme personne, que je sache, n'y a répondu autrement ou mieux, les Protestans seront autorisés à dire que, de l'aveu des Catholiques, les objections des Protestans sont jusqu'à présent restées sans réponses, et par conséquent conservent toute leur force.

Mais quel sera le résultat de cette monstrueuse alliance de quelques Catholiques avec les Protestans ? Le voici : après s'être servis des argumens des partisans du nouveau système pour combattre ceux qui refusent de l'admettre, ils se serviront des argumens des adversaires du système pour en démontrer l'absurdité. Après avoir dit, avec les défenseurs *de la doctrine d'autorité*, que les Théologiens Cartésiens ne peuvent, sans se contredire, combattre le principe du Protestantisme, après avoir fait observer judicieusement, avec l'inventeur du nouveau système, que *quiconque ose affirmer qu'il existe, est Cartésien*, ce qui donne une grande latitude au Cartésianisme ; il leur sera fort aisé de faire remarquer que les partisans de la doctrine d'autorité sont dans l'impossibilité de substituer une réponse satisfaisante aux mauvaises réponses des Théologiens dits Cartésiens, puisque, pour le prouver, ils n'auront besoin que de l'aveu même de l'illustre Auteur qui reconnaît, avec candeur, que toutes les objections qu'il fait contre les principes qu'il combat peuvent se rétorquer contre sa propre doctrine.

(*Essai*, *t.* II. *p.* 40.) Ainsi, il restera démontré que les objections des Protestans contre le Catholicisme sont absolument insolubles.

Quelqu'un sera peut être tenté de croire que je dénature la pensée de l'Auteur de l'*Essai*, lorsque je lui fais dire que *quiconque ose affirmer qu'il existe*, *est Cartésien*. Pour s'assurer que je n'exagère rien, qu'il ouvre la *Défense de l'Essai*, il y trouvera que nul homme n'a par lui-même une certitude rationnelle de son existence, c'est-à-dire, *une certitude telle que sa raison n'aperçoive aucune possibilité que ce qui lui paraît vrai soit faux*, et que Dieu seul peut dire en se considérant lui-même, *Je suis*. Écoutons l'Auteur lui-même ; c'est le moyen le plus simple de s'assurer qu'on ne lui prête rien.

« Quelques personnes voudraient que nous » eussions admis que chaque homme, considéré » isolément, a au moins la certitude de sa pro- » pre existence, même avant de savoir que » Dieu est. C'est demander trop ou trop peu. » Si l'on entend parler d'une certitude ration- » nelle, c'est-à-dire, d'une certitude telle que » la raison n'aperçoive aucune possibilité que » ce qui lui paraît vrai soit faux, c'est trop de- » mander ; car Descartes lui-même ne demande » pas davantage (*). *Je suis*, *j'existe*, voilà sa » première proposition ; et il est obligé de

(*) Peut-être faut-il lire ; Ne demande pas *tant ;* le sens semble l'exiger, mais je n'ose faire aucun changement au texte.

» convenir qu'il n'en a pas la certitude ration-
» nelle. Si l'on entend par certitude la nécessité
» invincible de croire, ou l'impuissance absolue
» de douter, c'est demander trop peu ; car il y
» a mille choses dont il est aussi impossible à
» l'homme de douter que de sa propre exis-
» tence. D'ailleurs, la certitude rationnelle de
» notre existence isolée supposerait, comme éga-
» lement certaine, la rectitude de notre raison
» et même son infaillibillité ; car *affirmer qu'on*
» *est*, c'est énoncer un jugement, et s'il était
» possible qu'on se trompât en disant *j'existe*,
» on ne serait pas rationnellement certain de
» son existence. *Soutenir que chaque homme a*
» *en soi-même la certitude rationnelle de son*
» *existence, c'est donc déclarer qu'on adopte*
» *la Philosophie Cartésienne avec toutes ses*
» *conséquences*. C'est se rejeter dans les incon-
» véniens, les contradictions, les absurdités
» inhérens à cette Philosophie aussi dange-
» reuse qu'elle est niaise. » (*Défense de l'Essai*,
p. 192 *et suiv.*)

Ce passage est trop clair pour avoir besoin de commentaire. Maintenant je demande ce qu'il faut penser de saint Augustin qui affirmait que l'erreur n'est pas possible dans le jugement que chacun porte de sa propre existence. « Ce-
» lui, dit-il, qui affirme savoir qu'il existe (*qui*
» *affirme qu'il est*) ne peut jamais ni se tromper
» ni mentir. » « *Nunquam ergo nec falli nec men-*

» *tiri potest qui se vivere dixerit scire.* » (de Trin. lib. 15. n° 21.) Et ailleurs : « Je vous demande, » *si vous existez.* Craignez-vous qu'en répon- » dant à cette question vous puissiez vous trom- » per, tandis qu'il est clair que si vous n'existiez » pas, vous ne pourriez absolument pas vous » tromper ? » « *Abs te quæro utrùm tu ipse sis,* » *an fortasse metuis ne in hac interrogatione fal-* » *laris, cùm utique, si non esses, falli omnino* » *non posses?* » (de lib. arb. 2. c. 3.) Je demande également ce qu'il faut penser de saint Thomas qui soutenait qu'il y a des vérités tellement exemptes de toute apparence de fausseté, que notre entendement y adhère sans aucune crainte d'erreur. Tels sont, dit-il, les premiers principes. « *Invenitur aliquod verum in quo nulla fal-* » *sitatis apparentia admisceri potest, ut patet in* » *primis principiis.* » (2. d. 25. art. 2. o.) La réponse ne peut pas être douteuse. Il est manifeste que ces deux Docteurs, en s'exprimant de la sorte, ont déclaré qu'ils adoptaient la Philosophie Cartésienne avec toutes ses conséquences, ses inconvéniens, ses contradictions, ses absurdités. Ils étaient même plus Cartésiens que Descartes lui-même, puisque, au dire de l'Auteur de l'*Essai*, ce Philosophe est convenu qu'il n'avait pas la certitude rationnelle de son existence. Le lecteur sera peut-être curieux de savoir en quels termes Descartes a fait cet aveu, qui paraît un peu étrange dans sa bouche.

J'avoue que, moi-même, j'ai ressenti cette curiosité, d'autant plus que ma mémoire me paraissait me suggérer tout le contraire de cet aveu. J'ai donc ouvert les œuvres de ce Philosophe, et voici ce que j'ai trouvé dans l'édition latine des Elzévirs. « *Repugnat, ut putemus,* » *id quod cogitat eo ipso tempore quo cogitat,* » *non existere; ac proinde, hæc cognitio, Ego* » *cogito, ergo sum, est omnium prima et certis-* » *sima quæ cuilibet ordine philosophanti oc-* » *currit.* » (Princ. Phil. p. 1. n° 7.) Ce qui veut dire, si je ne m'abuse : « Il implique contradic- » tion que nous croyions que ce qui pense, » dans le temps qu'il pense, n'existe pas; et » par conséquent, cette connaissance, *Je pense,* » *donc j'existe*, est la première de toutes et la » plus certaine qui se présente au Philosophe » qui procède avec ordre. » Et encore : (1) « Mais » il existe je ne sais quel être trompeur, dont » la puissance et l'adresse sont infinies, qui » s'applique à me tromper continuellement; » mais s'il me trompe, il est donc hors de » doute que j'existe; et qu'il emploie toute sa » puissance à me tromper, il ne pourra jamais » faire que je ne sois rien tant que je penserai » être quelque chose. » (*Médit.* 2.) Ce n'est

(1) « *Sed est deceptor nescio quis summè potens, summè callidus,* » *qui de industria me semper fallit; haud dubiè igitur ego etiam* » *sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen* » *efficiet, ut nihil sim quandiu aliquid me esse cogitabo.* »

sans doute pas dans ces passages, ni dans d'autres semblables qu'on pourrait citer, que Descartes a reconnu qu'il manquait quelque chose à la certitude qu'il avait de son existence. Aurait-il fait cet aveu ailleurs, et aurait-il contredit ce qu'il affirme ici si positivement? Je sais bien, et l'Auteur de l'*Essai* le sait mieux que moi, qu'il échappe assez souvent des contradictions aux hommes de génie; mais encore faut-il des preuves de ces contradictions; et il y a injustice à en accuser un Auteur sans le prouver. Descartes a dit, il est vrai, que sans être certains de l'existence de Dieu, nous ne pouvons être assurés de rien; mais quiconque a lu ses ouvrages, sait qu'il a expliqué sa proposition, et qu'il l'a limitée aux connaissances fondées sur le raisonnement. Pour ceux qui ne le connaissent que par les citations infidèles qu'ils peuvent trouver dans les ouvrages où on l'attaque, et qui seraient tentés de croire sur une parole respectable, mais non infaillible, que ce Philosophe a dit tout le contraire de ce qu'il enseigne en effet, je vais faire encore une citation. (1) « Lorsque j'ai dit que nous ne pouvons rien

(1) « *Ubi dixi nihil nos certò posse scire nisi priùs Deum* » *existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum me non* » *loqui nisi de scientia earum conclusionum quarum memoria po-* » *test recurrere, cùm ampliùs non attendimus ad rationes ex qui-* » *bus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a* » *Dialecticis scientia appellari. Cùm autem advertimus nos esse res*

» savoir avant de connaître que Dieu existe, j'ai » protesté en termes exprès que je ne parlais » que de la science de ces conclusions, dont » nous pouvons conserver la mémoire lors » même que nous n'avons plus présens à l'es- » prit les principes dont nous les avons dédui- » tes. Car la connaissance des principes n'est » point communément appelée science par les » Dialecticiens. Mais lorsque nous réfléchissons » que nous sommes *des êtres pensans*, c'est » une connaissance première que nous avons, » qui ne dérive d'aucun syllogisme; et lorsque » quelqu'un dit : *Je pense, donc je suis, ou* » *j'existe*, ce n'est point là un syllogisme qui » lui fasse connaître son existence, c'est *une* » *simple intuition de l'esprit* qui lui manifeste » cette existence comme une chose connue par » elle-même. »

En justifiant de la sorte Descartes, je ne ferai peut-être qu'aggraver ses torts aux yeux des partisans du nouveau système; mais je ne sais qu'y faire : je préfère la vérité à la justification de qui que ce soit, et c'est uniquement l'amour de la vérité qui m'a entraîné à faire voir que Descartes a dit précisément le contraire de ce

» *cogitantes, prima quædam notitia est quæ ex nullo syllogismo* » *concluditur; neque etiam cùm quis dicit*, ego cogito. ergo sum, » sive existo, *existentiam ex cogitatione per syllogismum dedu-* » *cit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu* » *agnoscit.* » (Resp. ad sec. obj.)

qu'on lui fait dire. Si c'est un tort de plus pour lui, je crois du moins qu'une fausse imputation ne fera jamais honneur à celui qui se la permet. Après tout, en affirmant que la certitude que nous avons par nous-mêmes de notre existence et de nos affections intimes est une certitude rationnelle et absolue, Descartes ne s'est pas rendu plus digne de censure que saint Augustin et saint Thomas qui, comme nous l'avons vu, ne pensaient pas autrement.

CHAPITRE NEUVIÈME.

De la doctrine d'autorité dans ses rapports avec la Foi depuis Jésus-Christ.

« En suivant la méthode catholique, la foi à » l'Église n'est qu'une application du principe » général d'autorité, fondement de la certitude, » et il n'y a aucun autre moyen de concevoir » que cette foi soit possible. » (*p.* 197.)

Cette phrase est un peu obscure. On ne sait pas trop ce que l'Auteur entend par *foi à l'Église*, et on ne comprend guère mieux que cette foi ne soit possible que par l'application du principe général d'autorité. Les explications de l'Auteur ne me paraissent pas rendre ces choses plus claires. Il dit que, sans admettre le principe du Protestantisme, la raison primitive de croire à l'Église ne peut dépendre de la discussion des textes de la Bible ; que dans le système de la Philosophie individuelle, on est obligé de supposer que la foi dépend de cet examen ; mais que suivant la méthode d'autorité, la raison primitive de croire à l'Église n'est que *le principe même de la raison humaine ;* qu'en un mot, le Chrétien croit à l'Église *en vertu du seul principe par lequel il puisse croire quelque chose.*

Je ne m'arrêterai pas à réfuter ces explications. Je ne le pourrais faire qu'en répétant ce que j'ai déjà dit dans le cours de mes observations, puisque l'Auteur ne fait autre chose que se répéter lui-même. Je m'en rapporterai au jugement du lecteur éclairé qui aura parcouru cet écrit, et je me contenterai d'ajouter quelques courtes observations qui serviront à faire connaître si la méthode de l'Auteur est bien exactement la méthode Catholique.

1° Si la raison primitive de croire à l'Église n'est que le principe même de la raison humaine, si le Chrétien croit à l'Église en vertu du seul principe par lequel il puisse croire quelque chose; ne s'ensuit-il pas qu'il croit à l'Église comme il croit à une autre vérité quelconque, par exemple à l'existence de la ville de Pékin ou de la ville de Constantinople, c'est-à-dire, qu'il y croit *naturellement*, d'une foi humaine et avec la certitude dont la foi humaine est susceptible. Le motif de toutes ses croyances étant le même; il faut nécessairement que toutes ses croyances soient divines, ou qu'aucune ne le soit. Mais il me semble que cette doctrine s'éloignerait un peu de la doctrine Catholique. Une croyance, telle que celle qui ne nous permet pas de douter de l'existence de la ville de Constantinople est bien une croyance certaine, mais est-elle une croyance Chrétienne? Bossuet ne le pensait pas, et je ne le pense pas plus que lui.

2° J'ai dit qu'on ne sait pas trop ce que l'Auteur entend par *foi à l'Église*. En effet, cette expression qui peut avoir un sens très-juste, est aussi susceptible d'une interprétation qui ne le serait pas. Tous les Théologiens s'en sont servis, et je m'en suis servi moi-même sans aucune difficulté, pour exprimer que l'Église est un des objets de notre foi. J'ai dit : *Je crois à l'Église*, comme je dirai : Je crois à la communion des Saints, je crois à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair, à la vie éternelle; c'est-à-dire, que je crois que ce sont là autant d'articles qui me sont proposés à croire de foi divine. Je dirai encore : *Je crois à l'Église*, c'est-à-dire, Je reçois les décisions de l'Église comme des oracles dictés par le Saint-Esprit. Mais ne perdons pas de vue que c'est du principe de la foi qu'il est ici question, et nous concevrons qu'il est nécessaire d'apporter la plus grande précision dans les termes. Cette précision, nous la trouvons dans le Symbole même de la foi. Après avoir dit : *Credo in Deum Patrem omnipotentem..... in Jesum Christum Filium ejus unicum..... in Spiritum Sanctum*, nous disons, non pas *Credo in Ecclesiam*, ni *Credo Ecclesiæ*, mais *Credo sanctam Ecclesiam Catholicam*. Nous croyons Dieu, nous croyons en Dieu, et nous croyons à Dieu, c'est-à-dire, que Dieu est l'objet, le principe et le motif de notre foi ; nous croyons l'Église, c'est-à-dire, que

l'Église et les autres articles du Symbole, en tant qu'ils se rapportent à Dieu, sont l'objet de la foi divine : mais nous croyons tout le Symbole sur le même fondement et par le même motif, qui n'est autre que la vérité première, comme dit saint Thomas, c'est-à-dire, Dieu lui-même. Soutenir que nous croyons en Dieu sur l'autorité de l'Église, c'est dire une absurdité et renverser l'ordre de la foi. Saint Augustin a bien dit, et tout Chrétien doit dire avec lui, qu'il ne croyait à l'Évangile que sur l'autorité de l'Église ; mais on ne trouvera pas qu'il ait jamais dit que l'autorité de l'Église était le motif qui le faisait croire en Dieu. En effet, de qui l'Église tient-elle son autorité, si ce n'est de Dieu ? et pour qui ne croirait pas en Dieu, quelle autorité pourrait avoir l'Église ? Il faut croire l'Église, avant de croire à l'Église; et par conséquent le motif qui nous fait croire l'Église ne peut pas être l'Église même.

3° La doctrine Catholique nous enseigne que la foi est un don de Dieu, *Dei enim donum est;* qu'elle est une vertu infuse, c'est-à-dire, une vertu que nous n'acquérons pas, mais que Dieu met dans nos cœurs, n'exigeant de nous que certaines dispositions proportionnées à la capacité de chacun des individus qui la reçoivent. Vouloir assigner à la foi un autre fondement, un autre principe que l'action immédiate de Dieu sur l'ame du Fidèle, c'est contredire la

doctrine Catholique. Peu importe que l'on cherche ce principe dans la raison individuelle ou dans la raison générale, l'erreur est toujours la même, et elle consiste à donner un principe humain à une foi divine. Il est vrai que Dieu se sert communément d'un moyen extérieur pour amener l'homme à la foi et lui manifester les vérités qui en sont l'objet; ce moyen peut être différent pour différentes personnes; mais, quel qu'il soit, c'est toujours Dieu qui lui donne l'efficacité et qui nous en garantit la certitude.

L'Auteur plein de confiance en sa méthode, entreprend de refaire la conférence de Bossuet avec le ministre Claude. Il se met sans façon à la place de ce Prélat pour donner de meilleures réponses aux difficultés du Protestant. C'est sans doute une chose fort curieuse de voir un jeune Théologien faisant la leçon à Bossuet et lui enseignant comment il fallait s'y prendre pour répondre aux Protestans. Plus l'entreprise paraît audacieuse, plus le succès en sera glorieux pour celui qui l'a formée, si elle réussit. Je me permettrai de faire mes réflexions.

Claude soutenait qu'il ne devait pas paraître si étrange qu'un particulier pût croire qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture-Sainte que toute l'Eglise assemblée. Bossuet répondit en substance que Dieu ayant donné à son Eglise une autorité infaillible, ayant donné une mission divine à ses Apôtres, et ayant promis

qu'il serait avec eux et avec leurs successeurs jusqu'à la fin des siècles, il était effectivement étrange au dernier point qu'un particulier qui n'avait aucune promesse semblable pût, en quelque cas que ce soit, s'imaginer qu'il en savait plus qu'elle et qu'il lui appartenait d'examiner et de redresser ses décisions. On voit que pour réfuter cette réponse, le ministre devait montrer que la vraie Eglise pouvait enseigner l'erreur, c'est-à-dire, être une fausse Eglise, que Jésus-Christ n'avait pas promis une assistance perpétuelle à son Eglise enseignante, et que les Apôtres avaient eu tort d'insérer dans leur Symbole, *Je crois la sainte Église Catholique.* Néanmoins cette réponse paraît faible et insuffisante à notre Auteur, et voici la réponse triomphante qu'il y substitue.

« Sans doute, cela n'est pas étrange, cela est, » au contraire, souverainement raisonnable, si » le principe de certitude réside dans l'individu; » mais, s'il réside dans l'autorité, cette pré- » tention est plus qu'étrange, elle est un acte » de folie, puisqu'elle n'est qu'une révolte » contre la loi fondamentale de la raison. » (*p.* 198.) Nous savons que Claude ne trouva rien de solide à répliquer à Bossuet; cette réponse de notre Auteur lui eût-elle également ou plus efficacement fermé la bouche? Je n'oserais l'affirmer. S'il m'était permis de prendre la place du ministre, comme M. G. a pris celle de Bos-

suet, voici ce que je me hasarderais de répondre : « Je vous prie d'observer que la certitude dont » il doit être ici question est la certitude que » donne la foi divine. Or le principe de la cer- » titude que donne la foi divine ne peut résider » ni dans la raison individuelle, ni dans la rai- » son générale humaine, puisqu'une raison hu- » maine, que vous la supposiez individuelle ou » générale, ne peut donner qu'une certitude » humaine, ne peut être le principe que d'une » foi humaine. Cela étant, je vous demande si » l'autorité dont vous me parlez est une autorité » divine ou une autorité humaine ? Dans le pre- » mier cas, votre réponse revient à celle de » Bossuet, et ce n'était pas la peine de le contre- » dire pour dire la même chose que lui d'une » manière plus embrouillée et plus obscure ; dans » le second cas, permettez-moi de vous appliquer » ce que vous avez dit d'un Prélat respectable : » *Loin d'être satisfaisante, votre réponse n'at-* » *teint même pas la difficulté.* »

L'Auteur prétend que le ministre objecta que *s'il faut croire par voie d'autorité, il en a dû être ainsi dans tous les temps.* Je n'ai pas trouvé que Claude ait fait cette objection, et l'on voit qu'il n'aurait pu la faire sans s'écarter de la question ; puisque la question entre les deux adversaires était uniquement de savoir si l'on est toujours obligé de se soumettre à l'enseignement de la vraie Eglise, et s'il ne peut pas arri-

ver qu'on puisse préférer son propre jugement à celui de l'Eglise universelle. Il est vrai que, dans le cours de la discussion, Bossuet dit que, dans la vraie Eglise, il y a toujours eu une autorité visible et parlante à laquelle on devait obéissance, et qu'avant Jésus-Christ il y avait la Synagogue; mais Bossuet n'ajoute pas ce que l'Auteur lui fait dire, savoir, que sans cette autorité visible et parlante la foi serait impossible. Quiconque fait l'office de censeur doit savoir que son premier devoir est d'apporter une fidélité scrupuleuse à citer les propres paroles de l'Auteur qu'on a la prétention de redresser, et à ne point lui faire dire ce qu'il n'a pas dit.

« Avant que la Synagogue existât, quel était, » demande l'Auteur, *le moyen extérieur et cer-» tain de se résoudre sur les doutes?* La Syna-» gogue pouvait-elle être pour la plus grande » partie du genre humain cette autorité visible » et parlante, sans laquelle, de l'aveu de Bos-» suet, *la foi serait impossible?* ou dira-t-on » que la foi était impossible à la généralité des » hommes? *Il est manifeste* que la doctrine que » nous défendons peut seule satisfaire à cette dif-» ficulté, qui cesse d'en être une, dès qu'on admet » qu'on doit croire aux vérités primitivement ré-» vélées, sur l'autorité de la tradition générale. »

Ce qu'il y a de *manifeste*, c'est que l'Auteur a imaginé une difficulté qui n'a pas été faite, afin d'avoir une occasion de faire voir avec

quelle facilité la doctrine qu'il défend répond à tout. Non-seulement cette doctrine résout les difficultés, mais elle les anéantit, les fait disparaître et *cesser d'être*. C'est vraiment merveilleux ; mais ce merveilleux même ne serait-il pas un peu suspect ? C'est bien ici qu'il est permis d'examiner avant de croire. Il est bon de voir où nous conduit cette doctrine qu'on veut nous faire adopter.

De ce que Bossuet avoue que, dans la vraie Église, il y a toujours eu une autorité visible et parlante, un moyen extérieur et certain de se résoudre sur les doutes en matière de Religion, l'Auteur conclut que cette autorité a dû exister en tout temps et en tout lieu; mais pour que cette conclusion pût être légitime, dans les principes de Bossuet, il faudrait que ce Prélat eût également avoué que la vraie Religion a toujours existé chez tous les peuples ; et je ne sache pas qu'il ait jamais fait cet aveu. La vraie Religion a toujours existé sur la terre, mais elle n'a pas toujours existé, et n'existe même pas encore aujourd'hui en tous lieux. Ensuite, après avoir supposé qu'il y a eu toujours et partout une autorité visible et parlante, l'Auteur conclut que cette autorité n'est autre que celle de la tradition générale. Je n'ai rien à dire contre la légitimité de cette conclusion ; mais de la fausseté de la proposition déduite je tire un argument contre le principe dont elle dérive.

La tradition générale ne peut pas être regardée comme une autorité visible et parlante ; et assurément par ces paroles Bossuet entendait toute autre chose que la tradition. L'Ecriture-Sainte elle-même, contenant la parole de Dieu, qu'est-elle autre chose que la tradition écrite des vérités révélées ? Les Protestans ne refusent pas d'admettre cette autorité, mais Bossuet ne s'en contente pas. « Faites revenir Jésus-Christ » enseignant, prêchant, faisant des miracles, je » n'ai plus besoin de l'Eglise ; mais aussi, ôtez-moi » l'Eglise, il me faut Jésus-Christ en personne, » parlant, prêchant, décidant avec des miracles et » une autorité infaillible. Mais vous avez sa parole. » Oui, sans doute, nous avons une parole sainte » et adorable, mais qui se laisse expliquer et manier » comme on veut, et qui ne réplique rien à ceux » qui l'entendent mal. Je dis qu'il faut un moyen » extérieur de se résoudre sur les doutes, et que » ce moyen soit certain. » On voit ce que Bossuet entend par une *autorité parlante et visible.* Si cette autorité ne peut pas être la tradition écrite, elle peut encore moins être la tradition orale, qui est toujours plus susceptible d'altération et de fausse interprétation. L'autorité qui est indispensablement nécessaire dans la vraie Religion est une autorité gardienne incorruptible et interprète infaillible des traditions elles-mêmes ou des vérités révélées. Qu'est-ce qui constituait le Christianisme avant Jésus-Christ ? C'était,

selon vous, la croyance de la tradition générale. Les doutes en matière de Religion qu'on pouvait avoir besoin de résoudre, et dont la solution demandait un moyen extérieur et certain, ne pouvaient donc avoir pour objet que la tradition elle-même. Ainsi, c'était la tradition qui devait résoudre les doutes sur la tradition. L'autorité, direz-vous, était le consentement commun. Mais cela revient au même ; car la tradition ne pouvant être connue que par le consentement commun, douter de la tradition, c'était douter du consentement commun lui-même, et c'est pour résoudre ce doute qu'on avait besoin d'un moyen extérieur et certain distingué de ce qui était l'objet du doute.

Donnons un exemple. A moins d'accorder l'infaillibilité non-seulement au genre humain en général, mais encore à chaque nation, et même à chaque individu, il pouvait et il devait arriver qu'il y eût diversité de sentiment entre les diverses nations ou entre les individus d'une même nation sur un point de la tradition, par exemple, sur l'immortalité de l'ame ; que l'on pensât d'une manière dans les Gaules, et d'une autre manière dans la Grèce, ou que dans les Gaules on fût divisé de sentimens sur ce dogme. De cette division devait naître le doute, et l'on demande quel était le moyen extérieur et certain de résoudre ce doute. Dire que c'était le consentement commun, c'est une absurdité, puisque

là où il y a division, il ne peut y avoir consentement commun. Dire que c'était le consentement du grand nombre, ce n'est point lever la difficulté, qui consiste précisément à connaître quel est le sentiment du grand nombre, ce qui est souvent très-difficile dans un seul pays, et presque impossible pour la généralité des hommes, s'il s'agit de toutes les nations. Il faut donc une autorité chargée de cette recherche, et une autorité infaillible, qui ait ses ministres et ses organes connus chargés de publier ses décisions.

De plus, nous avons encore aujourd'hui les traditions générales du genre humain, on peut même dire qu'elles sont mieux connues qu'elles ne l'étaient autrefois; nous avons en outre les traditions des Juifs contenues dans leurs livres; nous avons les traditions écrites et orales des Chrétiens; nos Evangiles ne contiennent que la tradition des faits qui sont la base du Christianisme et la doctrine de son Fondateur; enfin nous avons aussi *la raison humaine*. Je le demande à nos nouveaux docteurs, avec tout cela pourrions-nous nous passer du tribunal de l'Eglise et de cette autorité infaillible et parlante que Dieu a confiée à un petit nombre d'individus? Le Christianisme abandonné pour l'enseignement aux pères de familles et mis sous la sauve-garde de la raison générale, pourrait-il subsister longtemps? Qu'ils répondent catégoriquement; nous

verrons s'ils sont conséquens dans leurs principes.

Pour nous, en attendant qu'ils arrangent un peu mieux leur système, nous continuerons de dire avec Bossuet que, dans la vraie Eglise, il y a toujours eu une autorité visible et parlante, une autorité infaillible divine, et par conséquent distincte de la raison humaine qui n'est ni divine ni infaillible ; une autorité exercée par un petit nombre d'individus, et par conséquent distincte du consentement commun ; une autorité à qui on peut recourir dans tous les temps, et par conséquent qui a un tribunal connu, des agens chargés de rendre et de publier ses jugemens ; enfin une autorité qui détermine les traditions qu'il faut admettre et celles qu'il faut rejeter. Telle est l'autorité de l'Eglise, divine dans son principe et dans son exercice, puisque c'est constamment l'Esprit-Saint qui est l'auteur de ses décisions. Avant l'Eglise, il y avait la Synagogue ; et si l'on nous demande ce qu'il y avait avant la Synagogue, nous répondrons qu'avant la Synagogue il n'y avait point d'Eglise proprement dite ni de culte public divinement établi. Le culte était domestique. La vraie Religion n'était pourtant pas destituée d'autorité : elle en avait une qui constamment a résidé dans le petit nombre. Noé et ses enfans, dépositaires de l'ancienne Révélation et de celle qui avait été faite à eux-mêmes, avaient sans doute une autorité que leurs descendans ne pouvaient récuser.

Or Noé vécut jusqu'à la naissance d'Abraham, et Sem ne mourut que cent cinquante ans plus tard. Abraham fut choisi de Dieu pour être le chef d'un peuple élu, Dieu l'instruisit immédiatement, le constitua Père des croyans, et le revêtit de l'autorité que demandait une si haute destination. Isaac et Jacob héritèrent des prérogatives et de l'autorité d'Abraham, et furent eux-mêmes favorisés de communications divines. Jacob instruisit ses enfans, parmi lesquels Joseph, par son rang et par les faveurs divines qu'il avait reçues, avait la principale autorité. Enfin, après la mort des enfans de Jacob, parut Moïse médiateur de la Loi écrite et fondateur de la Synagogue. On voit qu'il n'y a aucune lacune.

Mais, réplique-t-on, la Synagogue n'était que pour le peuple Juif; le reste des hommes n'avait que les traditions générales; il faut donc dire, ou que ces traditions générales présentaient un moyen suffisant de salut, ou que la généralité des hommes était dans l'impossibilité de se sauver. J'ai déjà répondu ailleurs à cette difficulté. L'existence du peuple Juif, faisant profession de n'adorer qu'un seul Dieu, et les prodiges opérés pour la sortie de ce peuple de l'Égypte, pour sa subsistance dans le désert pendant quarante années et pour son introduction dans la terre de Canaan, étaient des faits connus par toute la terre, quoiqu'ils ne pussent pas l'être de tous les individus; c'était là un

moyen très-suffisant pour amener toutes les nations à la connaissance du vrai Dieu, si les nations avaient attaché quelque importance à cette connaissance. C'était, dis-je, un moyen qui appartenait à cet ordre général et public de la Providence qui regarde les nations et qui nous est manifesté. Quant à l'ordre secret et particulier qui concerne les individus, saint Augustin nous dit que nous ne pouvons le connaître en ce monde. Nous le connaîtrons au grand jour des manifestations, où nous verrons que personne ne sera puni sans l'avoir mérité. N'ayons pas la témérité de vouloir tout expliquer.

Au reste, comme je l'ai déjà dit, ce n'est pas seulement pour les temps qui ont précédé la venue de Jésus-Christ, que nous sommes obligés, pour justifier la divine Providence, de recourir à cet ordre secret qui se dérobe à nos regards, mais dont nous sommes forcés d'admettre l'existence. Car, quelque grande, quelque manifeste que soit l'autorité de l'Église Catholique, si nous considérons les individus, il y a peut-être encore aujourd'hui une bonne moitié des habitans de la terre qui ne la connaissent pas, et pour qui elle est comme si elle n'existait pas. Pour être conséquent, il faudra bien que les partisans de nouveau système aient encore recours au consentement commun, et disent que tous ces individus connaissent les traditions générales du genre

humain. Quelque invraisemblable, quelque absurde que soit cette supposition, je veux bien l'admettre ; mais la supposition admise, il faudra de plus soutenir que les traditions générales du genre humain suffisent pour donner une foi surnaturelle qui conduise au salut, ou que la foi surnaturelle n'est pas nécessaire pour plaire à Dieu et acquérir le salut. Or ces deux assertions me paraissent pouvoir difficilement s'accorder avec ces textes de l'Écriture qui expriment deux dogmes de la foi Catholique : (1) « *Sinè fide impossibile est placere Deo.* » (2) « *Nisì » quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, » non potest introire in regnum Dei.* »

« Venons maintenant, dit l'Auteur (*p.* 199.), » à l'objection principale proposée par le ministre à la fin de la conférence, et reprise ensuite par l'adversaire de M. l'Évêque du Puy. » Elle se réduit à ce dilemme : si l'homme doit » examiner avant de croire, il y a nécessairement pour le Catholique lui-même un moment » où il doit être dans le doute ; si l'homme ne » doit pas examiner avant de croire, toutes les » croyances sont également raisonnables, également vraies. »

Le ministre n'a pas fait ce dilemme, et s'il l'avait fait, je pense que Bossuet lui aurait fait

(1) « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. »

(2) « Personne, à moins qu'il ne renaisse de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »

remarquer que sa première proposition conditionnelle est évidemment fausse; car de ce qu'il faut examiner avant de croire, il ne s'ensuit nullement que le Catholique doive douter. Il y a même contradiction dans les termes ; car le Catholique est un homme qui croit, et Claude n'avait garde de le nier. Celui qui ne croit pas encore n'est pas Catholique. La proposition revient donc à celle-ci : Si l'homme doit examiner avant de croire, celui qui croit (le Catholique) doit douter, c'est-à-dire, ne pas croire. Je laisse au lecteur à juger du mérite de cette proposition, mais la justice m'oblige à dire qu'il ne faut pas l'attribuer à Claude. Voici quel fut le dilemme du ministre. « Le Fidèle à qui l'on » propose l'Église, ou il la croit sans examiner, ou il en doute; s'il doute, il est Infidèle; » s'il ne doute pas, par quelle autre autorité » est-il assuré ? L'autorité de l'Église est-ce une » chose évidente par elle-même, et ne faut-il » pas la trouver par quelque examen ? » Bossuet répondit que c'est une erreur de s'imaginer qu'il faut toujours examiner avant de croire ; qu'il ne faut pas raisonner des Chrétiens baptisés comme des Infidèles ; que le Fidèle, par le Baptême, a en lui la foi infuse et le Saint-Esprit; que le premier acte de foi que le Saint-Esprit lui met dans le cœur est de croire, avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, la sainte Église Catholique, et que par conséquent, lorsqu'on

lui propose l'Église, il la croit sur l'autorité du Saint-Esprit et de la foi déjà écrite dans son cœur, (1) « *Spiritu Dei vivi*, » comme le dit l'Apôtre. Claude répliquait que cette maniere d'expliquer la foi et de croire l'Église sans examen autorisait chaque Chrétien à rester dans l'Église dans laquelle il avait été baptisé et qu'il croyait la vraie Église. Bossuet, pour résoudre cette difficulté, a encore recours au Saint-Esprit, qui enseigne la vérité et non l'erreur. Il ne prétend pas expliquer comment le Fidèle en qui la raison se développe peut distinguer ce qui est de Dieu, dans la foi de son Église, d'avec ce qui est des hommes. Il ne le peut sans doute, par les seules forces de sa raison; « mais, ajoute » le Prélat, quelque peine qu'aient les hommes » à distinguer ces choses, Dieu les connaît et les » distingue, et il y aura une éternelle diffé» rence entre ce que son Saint-Esprit met dans » le cœur des Baptisés, quand il les dispose » intérieurement à croire la vraie Église, et ce » que les préventions humaines y ont ajouté, » en attachant leur esprit à une fausse Église. » Tout ce que dit ce grand Prélat à ce sujet est admirable et bien digne d'être lu, mais je ne puis tout citer. Il me suffit de faire remarquer que Bossuet était persuadé que, dans la foi divine, tout est divin, et tout doit s'expliquer par la foi infuse et par le Saint-Esprit.

(1) « Par l'Esprit du Dieu vivant. »

Notre Auteur est d'un avis différent. Dans sa doctrine, il n'est nullement question ni de foi infuse dans le Baptême, ni de Saint-Esprit. Il n'a aucun besoin de cela pour tout expliquer avec une merveilleuse facilité; la raison générale lui suffit. Écoutons ses explications. Après avoir fait dire à Claude, comme nous l'avons vu, qu'il faut admettre que l'homme doit examiner avant de croire, ou qu'on est forcé d'avouer que toutes les croyances sont également vraies, il ajoute : « Alternative inévitable, » dès qu'on suppose que la certitude de l'acte de » foi dépend d'un jugement de la raison indivi- » duelle. Mais dans la doctrine opposée, cette » difficulté s'évanouit. Si le principe de certi- » tude réside dans l'autorité générale, l'homme » n'a et ne peut jamais avoir aucune raison » d'examiner si ce qu'elle atteste est vrai, de » douter de ce qu'elle enseigne. Cela serait » contradictoire, puisque ce serait examiner si » ce qui est certain est vrai, ce serait douter » de la certitude même. »

A la lecture de ce passage, une question se présente tout naturellement. L'auteur nous parle de ceux qui placent le principe de la certitude de l'acte de foi dans le jugement de la raison individuelle, et de ceux qui le placent dans l'autorité générale ; mais s'il se trouvait quelqu'un qui soutînt que le principe de la certude de l'acte de foi ne réside ni dans le juge-

ment de la raison individuelle, ni dans l'autorité générale, ou le consentement commun, que lui répondrait-il ? Il n'a pas songé à ce cas, dont il paraît n'avoir pas même soupçonné la possibilité. A l'entendre, on s'imaginerait que la certitude de l'acte de foi dépend nécessairement de la raison individuelle, ou de la raison générale. Il a cependant lu Bossuet qui assurément n'appuie la certitude de la foi ni sur l'une ni sur l'autre.

Il y a plus. Je suppose que lorsque M. G. fait un acte de foi, il se sert de la formule ordinaire aux Catholiques et proposée dans les catéchismes, et qu'il dit: *Je crois... parce que vous l'avez révélé, et qu'étant la vérité même vous ne pouvez ni vous tromper ni nous tromper.* On ne dit pas, il est vrai, *parce que ma raison individuelle me prouve que je dois croire;* mais on ne dit pas davantage, *parce que la raison générale m'ordonne de croire.* Comment donc M. G. n'a-t-il pas vu que sa profession de foi est en contradiction manifeste avec sa doctrine, puisque tandis qu'il enseigne que le principe ou le motif de la foi est l'autorité de la raison générale, il fait profession de croire uniquement sur le motif du témoignage infaillible de Dieu. Et en effet, croire sur un autre fondement, quel qu'il soit, ce ne serait plus avoir une foi divine.

Mais, demandera-t-on, sur quel fondement croit-on que Dieu a révélé telle vérité, ou en général que Dieu a révélé quelque chose ? On

peut le croire de foi humaine sur les preuves qu'on a de la Révélation, ou sur un témoignage digne de foi ; mais on ne le croira d'une foi divine que lorsque Dieu lui-même éclairera l'entendement d'une lumière surnaturelle, excitera la volonté et mettra la foi dans le cœur ; *Dei enim donum est.* Supposons un missionnaire prêchant chez des Infidèles ; ceux qui, frappés des vérités qu'il leur expose, touchés de son zèle, de sa charité, convaincus par ses miracles, ajoutent foi à ses discours, n'ont pas pour cela seul une foi divine. Il la recevront dans le Baptême, ou avant le Baptême, s'il plaît à Dieu de la leur donner. Voilà ce que nous enseigne la doctrine Catholique. Dire que la certitude de l'acte de foi dépend d'un jugement de la raison individuelle, ce ne serait rien moins que soutenir une proposition hérétique. J'abandonne à qui cela appartient le jugement qu'on devrait porter d'une proposition qui énoncerait que le principe de foi (divine) réside dans la raison générale, ou que la certitude de la foi dépend de l'autorité générale, du consentement commun. Je n'ai garde de m'arroger le droit de qualifier la doctrine que je combats, il me suffit d'en faire voir la fausseté. Il me paraît que l'Auteur combat une erreur imaginaire par une erreur réelle. Aucun Théologien Catholique n'a jamais soutenu que la certitude de la foi dépendît d'un jugement de la raison individuelle,

mille voix se seraient aussitôt élevées contre lui et il eût été condamné. La raison, soit individuelle, soit générale, ne peut jamais nous donner qu'une certitude humaine et naturelle, dont il n'est nullement question ici. On pourrait avoir une certitude entière et complète de la Révélation, et par conséquent y croire, sans avoir la foi divine, cette foi qui est un don de Dieu et qui a toute sa certitude de Dieu. Combien d'ennemis de la Religion ont avoué au lit de la mort qu'ils n'avaient jamais douté de la vérité qu'ils avaient combattue ? Ils n'avaient pourtant pas la foi (divine), et s'ils l'avaient reçue dans leur enfance, leur raison rebelle l'avait rejetée par suite de la perversité de leur volonté. Ils avaient perdu la foi sans perdre la certitude. Les démons ont une certitude complète des mystères de la foi, mais ils n'ont pas la foi.

On peut juger de là combien est fausse la doctrine qui identifie le principe de certitude avec le principe de foi. L'idée de la foi emporte celle de la soumission de notre esprit, et d'une soumission volontaire et libre ; car, la foi étant méritoire, elle appartient plus à la volonté qu'à l'entendement. On peut être certain malgré soi, mais il n'y a pas de foi proprement dite, sans acquiescement de notre volonté. Qu'on ne s'imagine pas, au reste, que je contredise ici ce que j'ai dit ailleurs sur l'autorité de saint Thomas et

de saint Augustin, que l'acte raisonnable de la foi, *rationabile obsequium*, est toujours précédé de quelque certitude (1), « *Non enim crederet, nisi* » *videret ea esse credenda.* (2) « *Nisi aliquid intel-* » *ligat, nemo potest credere in Deum.* » La foi infuse, comme le dit Bossuet, ne nous fait pas croire par enthousiasme et sans motif; le Saint-Esprit, qui est dans le cœur de l'enfant baptisé, n'empêche sans doute pas le développement de la raison; il le favorise au contraire et le dirige. C'est lui qui met les motifs de crédibilité à la portée de l'intelligence de l'enfant, et lui en fait sentir l'évidence à mesure qu'ils lui sont proposés. Si le doute ne peut pas avoir lieu, c'est précisément parce que la saine raison ne peut jamais être en contradiction avec la foi, l'une et l'autre ayant Dieu pour auteur. L'enfant ne comprend pas tout ce qu'on lui propose, mais ce qu'il comprend est en parfait accord avec ce qu'il croit. La foi et la raison sont en lui avant qu'il puisse en avoir l'exercice; elles se développent simultanément, et, à proportion qu'elles se développent, il croit et voit ou comprend qu'il doit croire et que sa foi est conforme à sa raison. Il ne pourrait voir, ou s'imaginer voir le contraire, qu'autant qu'il se révolterait contre Dieu et qu'il refuserait d'écouter l'Esprit-Saint

(1) « Car il ne croirait pas, s'il ne voyait qu'il faut croire. »

(2) « Personne ne peut croire en Dieu, s'il ne comprend quel- » que chose. »

qui parle à sa raison. (1) *In interiore homine » habitat veritas, intus habet unde non dubi- » tet.* » Cette parole du Sauveur, que nous n'avons d'autre maître que lui, *Magister vester unus est, Christus*, en qui se vérifiera-t-elle, sinon dans l'ame innocente en qui habite l'esprit de Jésus-Christ ? La parole qui nous propose des vérités est extérieure, *personat foris;* mais celui qui nous en donne l'intelligence est en nous. (2) « *Doctor illuminat exteriùs per mi- » nisterium, catechizando ; sed Deus illuminat » interiùs baptizatos, præparans corda eorum » ad recipiendam doctrinam veritatis, secundùm » illud :* (Joan. vi.) Est scriptum in Prophetis, » Erunt omnes docibiles Dei. » (S. Th. 3. q. 69. art. 5. ad 2.)

Cette analyse de la foi, très-certainement conforme à la doctrine Catholique, est aussi entièrement dans les principes de Bossuet, tout Cartésien qu'il est, et, je crois, de tous les Théologiens qu'il plaît à l'Auteur de désigner sous cette dénomination. Il semble donc que, puisque l'Auteur avait annoncé la prétention

(1) « La vérité habite dans l'intérieur de l'homme. — Il a en » lui quelque chose qui l'empêche de douter. »

(2) « Le docteur éclaire extérieurement par l'exercice de son » ministère, en enseignant le catéchisme ; mais Dieu éclaire inté- » rieurement ceux qui sont baptisés, en préparant leurs cœurs » à recevoir la doctrine de la vérité, selon cette parole de saint » Jean ; Il est écrit dans les Prophéties : Tous écouteront les leçons » de Dieu. »

de redresser Bossuet et de donner des réponses meilleures que celles de ce Prélat, il fallait commencer par montrer ce qu'il y a de défectueux dans sa réponse à la difficulté du ministre. M. G. aime mieux supposer que Bossuet n'a pas su répondre, ou que, la souveraineté, l'indépendance, l'infaillibilité de la raison individuelle étant une chose admise des deux adversaires, il n'a pu répondre que sur ce principe absurde. Quiconque a lu la Relation de la conférence est en état d'apprécier cette supposition aussi injurieuse à Bossuet que contraire à la vérité. Nous savons que Claude, avec toutes les ressources d'un esprit subtil, et d'une vigoureuse dialectique, ne trouva rien de solide à opposer à son adversaire. Eût-il également rendu les armes à celui qui entre aujourd'hui en lice pour faire mieux que Bossuet ? J'en doute. Je pense que le lecteur qui n'a pas été scandalisé de voir l'Auteur s'unir à Claude contre Bossuet, ne peut pas l'être de me voir prendre la défense de Bossuet contre ce nouvel adversaire, et démontrer que Claude, après avoir remercié M. G. avec sa civilité ordinaire de la peine qu'il a prise de répondre pour lui à Bossuet, n'aurait pas eu de peine à faire voir que les réponses suggérées par la nouvelle doctrine sont loin d'avoir la solidité qu'on voudrait leur attribuer. Je m'imagine l'entendre répliquer à M. G. à peu près en ces termes.

« Vous dites que, *si le principe de certitude*

réside dans la raison générale, l'homme ne peut jamais avoir aucune raison d'examiner si ce qu'elle atteste est vrai, de douter de ce qu'elle enseigne, puisque ce serait examiner si ce qui est certain est vrai, douter de la certitude. Oh! cela est indubitable. Si Bossuet avait dit qu'en supposant à l'Église une autorité infaillible et divine, il est inutile d'examiner si ce qu'elle atteste est vrai, il n'est pas permis de douter de ce qu'elle enseigne, assurément, nous n'eussions eu aucune contestation là-dessus; mais il n'était pas homme à mettre en avant une vérité si *niaise*, pas plus que je n'étais homme à la contester. Il me paraît que la peine que vous prenez de prouver votre assertion est une peine perdue; car s'il est possible de trouver un homme qui soutienne qu'on doit examiner si ce qui est certain est vrai et douter de la certitude, je n'y vois d'autre remède que d'envoyer cet homme aux petites maisons. Je vous prie de croire que notre controverse a été plus sérieuse et plus digne d'hommes ayant l'usage de la raison. Bossuet soutenait qu'on doit reconnaître dans la vraie Église une autorité infaillible, une autorité divine dont on doit recevoir les décisions sans examen; je disais, au contraire, que l'autorité de l'Église ne peut jamais être qu'une autorité humaine et faillible, après laquelle il est toujours permis d'examiner. Je disais de plus qu'en

toute hypothèse, l'examen est toujours nécessaire du moins pour connaître quelle est la vraie Église. Bossuet convenait de la nécessité de l'examen pour l'Infidèle qui n'a pas d'autre moyen pour parvenir à cette connaissance, mais il niait que l'examen fût nécessaire à celui qui était né et qui avait été élevé dans le sein de cette Église. Il prétendait que la foi infuse reçue dans le Baptême et le Saint-Esprit suffisaient pour tout expliquer; il disait qu'en vertu de cette foi infuse et de l'opération intérieure du Saint-Esprit, l'enfant dont la raison se développe parvient à la connaissance de l'Église, sans avoir besoin de passer par le doute, ni même d'examiner. On peut voir dans les Relations qui ont été publiées les raisons que nous avons apportées de part et d'autre; mais voilà exactement le sujet de notre dispute.

» Vous vous mettez aujourd'hui à la place de Bossuet, vous prétendez qu'il n'a pas su me répondre; il ne m'appartient pas de vous contredire sur ce point; mais puisque vous avez la prétention de me réfuter plus efficacement, vous ne pouvez trouver mauvais que celui qui a osé tenir tête à Bossuet, prenne la même liberté à votre égard et vous fasse voir que vos raisons ne sont pas convaincantes. Bossuet m'opposait l'autorité de la vraie Église, qu'il disait être une autorité divine, et les preuves qu'il donnait de la divinité de cette autorité

étaient sans doute d'un grand poids ; vous, au contraire, vous m'opposez une *autorité générale* dont il faut, dites-vous, que je reconnaisse l'infaillibilité sans preuves et par supposition. Mais vous devez concevoir aisément que, si j'ai refusé d'admettre une autorité dont on me donnait des preuves auxquelles j'étais assez embarrassé de répondre, je suis encore moins disposé à admettre une autorité qu'on avoue ne pouvoir être prouvée. Je me crois d'autant plus autorisé à la rejeter, que, quand même je l'admettrais, elle ne servirait de rien, ou de presque rien pour terminer notre controverse. En effet, remarquez que la question entre nous était de savoir comment on parvient, non à une foi quelconque, mais à la foi divine. Si j'avais admis l'autorité de l'Église telle que Bossuet la défendait, la controverse était finie; car on ne peut refuser de croire à une autorité divine, et on y croit de foi divine. Au lieu qu'en admettant votre *autorité générale*, je ne me trouverais guère plus avancé ; car, si j'ai bien compris votre doctrine, cette autorité générale n'est autre chose que le consentement commun, ou ce que vous appelez la raison humaine. C'est donc une autorité humaine et, selon moi, par conséquent, une autorité faillible. Vous voulez qu'on la suppose infaillible, et vous êtes forcé d'avouer que ce n'est qu'une supposition. Cela paraît fort singulier ; mais,

n'importe, supposons. Une autorité humaine, fût-elle démontrée infaillible, ne pourrait jamais donner qu'une foi humaine, une certitude humaine; et sans doute une autorité supposée infaillible n'est pas plus grande qu'une autorité démontrée infaillible. Or une foi humaine et une foi divine sont deux choses bien différentes; je ne puis donc concevoir qu'une autorité humaine quelle qu'elle soit, ou qu'on la suppose, puisse jamais être le fondement d'une foi divine.

» Ce n'est pas tout; l'autorité divine que Bossuet attribuait à l'Église, ne me paraissait pas suffisante pour que le Chrétien fût dispensé de tout examen, et vous sentez bien que je ne puis accorder à votre autorité générale plus d'efficacité qu'à une autorité divine. Je ne contesterai sans doute pas la vérité de ce qu'enseignerait une autorité divine, et je vous accorde aussi qu'il est inutile d'examiner si ce qu'enseigne une autorité supposée infaillible est vrai. Dès qu'on suppose l'autorité infaillible, on ne peut, sans contradiction, refuser d'admettre comme vrai tout ce qu'elle enseigne. Mais ne peut-il pas y avoir lieu à examiner si une autorité qui est donnée pour divine, ou supposée infaillible, est véritablement divine, ou a le droit d'être supposée infaillible, et encore si ce qu'on donne pour l'enseignement de cette autorité est véritablement son enseignement? C'est

pour faire connaître l'autorité divine de l'Église Catholique que Bossuet avait recours à la foi infuse du Baptême et à l'opération du Saint-Esprit ; il prétendait que ces paroles, *Je crois la sainte Église Catholique*, expriment le premier acte de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur du Chrétien baptisé. Mais vous suivez une autre marche ; la foi infuse et le Saint-Esprit n'entrent pour rien dans la connaissance qu'on a de l'autorité générale. L'unique raison que vous apportiez, pour qu'il n'y ait point lieu de douter et d'examiner, est qu'il n'y a point deux autorités qui se balancent. *Il faudrait*, dites-vous, *pour qu'il y eût lieu d'examiner et de douter, que deux autorités se balançassent.* Mais, à moins qu'on ne s'en rapporte aveuglément à votre assertion, il restera du moins à examiner si, effectivement, il n'y a pas deux ou plusieurs autorités qui se balancent. Et la preuve que cela demande quelque examen, c'est que vous prouvez assez longuement, et par des raisonnemens, (car j'ai remarqué que, dans votre doctrine, vous n'avez pas encore trouvé la manière de prouver autrement que par des raisonnemens,) qu'il n'y a point d'autre autorité que celle de l'Église Catholique, et que quiconque n'est point Catholique proteste contre toute autorité. Permettez-moi d'abord de vous faire observer que, si des raisonnemens prouvent quelque chose, si l'on peut prouver par

des raisonnemens qu'il n'y a point d'autre autorité que celle de l'Église Catholique, il n'y a plus de raison d'affirmer qu'on ne peut pas prouver par des raisonnemens que l'autorité de l'Église Catholique est une autorité divine; ce qui couperait toutes les difficultés par la racine. Raisonnemens pour raisonnemens, j'aime autant ceux de Bossuet que les vôtres, ils n'étaient ni plus compliqués, ni moins forts ou concluans, et ils conduisaient du moins à un résultat. Les vôtres me sont d'autant plus suspects, qu'ils sont contraires à vos propres principes, et qu'ils vous mettent en contradiction manifeste avec votre maître.

» Mon assertion vous étonne peut-être, mais je vais la prouver. Qu'est-ce que l'autorité générale, l'unique principe de foi et de certitude? C'est le consentement commun; vous ne le contesterez pas, c'est la base de toute votre doctrine. *Le consentement commun est pour nous le sceau de la vérité, il n'y en a pas d'autre.* (Essai, t. II. p. 29.) Quel est le premier principe de la Philosophie fondée sur le consentement commun? Le voici : *Ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai.* (Déf. de l'Ess. p. 235.) Si donc nous pouvions dire : *Tous les hommes croient que la Religion Catholique est la vraie Religion*, il ne faudrait pas en demander davantage; toute la question serait finie, et si bien finie qu'il n'y aurait même plus de dispute

possible, car contre qui disputerait-on ? Mais, malheureusement, il n'en est pas ainsi, il n'est que trop évident qu'il y a bien des hommes qui ne croient pas que la Religion Catholique soit la véritable Religion. Aussi l'Auteur du système lui-même a-t-il senti que l'application de son principe serait beaucoup trop limitée. Par consentement commun, ou sens commun, il veut bien qu'on entende seulement le consentement du grand nombre. *Le sens commun n'est que l'autorité du grand nombre.* (Essai, p. 38.) D'où suit ce second principe un peu moins restreint que le premier : *Ce que le grand nombre des hommes croit être vrai, est vrai.* Mais cela ne suffit pas encore pour notre question ; car enfin il est clair qu'on ne peut pas dire que le plus grand nombre des hommes croit que la Religion Catholique est la vraie Religion. Mais ne nous rebutons pas ; l'illustre Auteur nous donnera bien un troisième principe. En effet, il nous enseigne que *l'homme est toujours obligé de croire à la plus grande autorité qu'il lui soit possible de connaître.* (p. 283.) Ce principe suppose évidemment qu'il y a plusieurs autorités et que l'homme est tenu de faire tous ses efforts pour connaître quelle est la plus grande. Mais cela peut-il se faire sans examen ? L'Auteur de l'*Essai* nous dit positivement que non. *La diversité des cultes prouve*, dit-il, *la nécessité d'un examen*

sérieux. (p. 179.) Pour connaître *la vraie Religion qui repose nécessairement sur la plus grande autorité* (p. 275), il faut faire usage de la critique, qui n'est que *l'art de discerner la plus grande autorité.* (p. 31.) Vous le voyez; vous prétendiez qu'il n'y a qu'une autorité, qu'on n'a besoin d'aucun raisonnement pour la connaître, et vous faisiez je ne sais combien de raisonnemens pour prouver qu'il en est ainsi; et votre maître enseigne expressément qu'il y a plusieurs autorités, que l'homme est tenu de faire son possible pour connaître quelle est la plus grande, que cela demande un examen sérieux, qu'il faut de l'art pour discerner la plus grande autorité. Il semble que l'opposition ne peut être plus manifeste ni plus complète. A qui croirons-nous, du maître ou du disciple? La présomption est sans doute pour le maître; et ici, il faut l'avouer, la raison paraît être aussi de son côté.

» En effet, en établissant que le consentement commun est le sceau de la vérité, il faut nécessairement avouer que le nombre des vérités sur lesquelles existe réellement le consentement commun ou *de tous* est bien petit; et que ce premier principe, *Ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai*, ne nous conduit pas loin. Il est évidemment insuffisant pour nos besoins; car où en serions-nous, si nous n'admettions d'autres vérités que celles qui sont

consenties de tous les hommes ? L'Auteur de l'*Essai* n'a eu garde de donner dans un si grand travers. Le consentement qu'il donne pour l'unique sceau de la vérité, peut être plus ou moins commun ; tantôt ce sera le consentement de tous, tantôt ce sera le consentement du grand nombre, tantôt enfin, quoique l'Auteur ne le dise pas expressément, ce sera le consentement d'un nombre quelconque d'individus, plus ou moins grand, mais toujours très-petit comparativement à la masse du genre humain. Car combien de vérités n'admettons-nous pas sur ce fondement ? Il suit de cette notion, qu'il peut y avoir et qu'il y a en effet des consentemens communs opposés les uns aux autres. Cela deviendra clair par une application, et nous la ferons à la Religion. Quelques vérités fondamentales, telles que l'existence de Dieu, la distinction du bien et du mal, l'existence d'une autre vie où il y ait des récompenses pour la vertu et des châtimens pour le crime, sont admises par le consentement le plus commun, et pour cette raison elles se retrouvent dans toutes les religions ; mais, avec cette base commune, c'est un fait qu'il est impossible de nier, qu'il existe sur la terre une grande diversité de religions, ou de cultes ; et il est manifeste que chaque culte peut faire valoir en sa faveur le consentement commun de ceux qui le professent. Ainsi l'Église Catholique a en

sa faveur le consentement de cent cinquante millions de sectateurs, plus ou moins. Je ne sais s'il y a un consentement aussi nombreux en faveur de la religion de Mahomet, mais on ne peut nier du moins que bien des millions d'individus ne s'accordent, ou ne *consentent* à la tenir pour la vraie religion et à regarder le Coran comme un livre divin. Un consentement moins commun, mais pourtant encore de plusieurs millions d'individus, atteste que le Messie n'est point encore venu ; et ce que ce consentement a de particulier, indépendamment du nombre, c'est qu'il est de ceux-là même à qui le Messie a été spécialement promis. Enfin, pour ne pas entrer dans une trop longue énumération, le peuple Chinois qui, à lui seul, forme une portion assez notable du genre humain, a une religion qui lui est propre, et il rejette également le culte des Catholiques, celui des Juifs et celui des Mahométans. Voilà évidemment bien des consentemens communs, et par conséquent bien des autorités opposées, entre lesquelles il faut choisir pour se soumettre à la plus grande.

» Comment donc pouvez-vous dire que tout ce qui est hors de la foi Catholique proteste contre le principe d'autorité ? Vous auriez raison si, par principe d'autorité, vous entendiez le pouvoir divin que Bossuet prétendait avoir été donné par Jésus-Christ à son Église ; car l'autorité divine est une, et on ne peut la trouver

que là où elle est. Mais si vous abandonnez Bossuet pour chercher ailleurs le principe d'autorité, et si vous le placez, comme vous y êtes obligé par vos principes, dans le consentement commun, il est manifestement faux que tout ce qui est hors de la foi Catholique proteste contre le principe d'autorité, puisque chacun s'appuie naturellement sur ceux qui pensent comme lui, c'est-à-dire, sur le consentement commun favorable à sa croyance. Ainsi, par exemple, il est incontestable que le Mahométisme a en sa faveur le consentement commun de tous ceux qui professent cette croyance, et ce consentement est une autorité.

» La question fondamentale reste donc toujours à résoudre : A quel consentement faut-il s'en tenir ? Quel consentement commun forme la plus grande autorité ? Il y aurait bien une autre question préliminaire assez importante, et ce serait de savoir si la plus grande autorité connue ou existante est nécessairement une autorité infaillible ; car si la plus grande autorité connue ou existante sur la terre n'était que le consentement de la huitième partie des hommes existans, il pourrait y avoir quelque doute. Que l'on dise : *Ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai*, je le conçois et je ne ferai aucune difficulté d'admettre ce principe, puisque je crois moi-même ce que tous les hommes croient ; mais pourrait-on admettre avec une

égale confiance cet autre principe : *Ce que la huitième partie des hommes croit être vrai, est vrai ?* Il faudrait du moins y mettre la restriction, *à moins qu'une autre huitième partie des hommes ne croie le contraire ;* car deux sentimens opposés ne peuvent pas être vrais. Mais je n'insiste pas là-dessus ; car, votre maître ayant dit que l'homme est toujours obligé d'obéir à la plus grande autorité qu'il lui soit possible de connaître, vous me répondriez que nous devons croire sans preuves, ou *supposer* que la plus grande autorité connue est infaillible. *Supposons* donc, c'est une méthode fort commode. Mais enfin, à quel signe reconnaîtrons-nous la plus grande autorité, sans avoir besoin d'examiner, comme vous le prétendez ? Ou comment examinerons-nous sérieusement, comme le veut votre maître, sans raisonner ? Car c'est un dogme de votre doctrine, que par le raisonnement on ne peut pas connaître la vraie Religion.

» Il semble que le moyen le plus simple et le plus conforme à vos principes serait de compter les voix ; car si c'est le consentement commun qui fait autorité, c'est une conséquence nécessaire que la plus grande autorité réside dans le consentement le plus commun, c'est-à-dire, dans celui qui réunit le plus grand nombre de suffrages. Mais il se présente une difficulté qui paraît sérieuse, et c'est qu'il s'ensuivrait que la vérité elle-même serait soumise aux va-

riations que peuvent subir les nombres. Par exemple, je suppose qu'il soit bien démontré que le nombre actuel des Catholiques soit plus grand que celui des Sectateurs de toute autre Religion, il s'ensuivra que la Religion Catholique a en sa faveur le consentement le plus commun, la plus grande autorité, et que par conséquent elle est la vraie Religion. Mais si par le fait elle n'avait pas toujours été, ou si elle cessait d'être, comparativement, la Religion du grand nombre, il faudrait bien aussi admettre qu'elle n'a pas toujours été ou qu'elle peut cesser d'être la vraie Religion. Or la supposition n'est pas absurde; car il serait difficile de prouver que dans les premiers siècles de son existences ses Sectateurs fussent constamment plus nombreux que ceux de toute autre Religion; et aujourd'hui encore, s'il arrivait que, des six ou sept cent millions d'individus qui ne sont ni Catholiques ni Mahométans, cinquante ou soixante millions embrassassent le Mahométisme, ce qui ne présente rien d'impossible, il se trouverait que ce serait le Mahométisme qui, à son tour, serait la Religion du grand nombre, qui pourrait faire valoir en sa faveur le consentement le plus commun, la plus grande autorité, et par conséquent une autorité infaillible. Voilà où nous conduit le grand principe de l'autorité générale, du consentement commun, unique fondement de nos certitudes. Ce principe adopté,

nous sommes forcés d'en subir les conséquences, et d'admettre, avec l'illustre Auteur, qu'*un principe, un fait quelconque est plus ou moins douteux, plus ou moins certain, selon qu'il est adopté, attesté plus ou moins universellement.* (p. 30.) C'est-à-dire, que le principe ou le fait que Mahomet est le grand Prophète de Dieu, que le Coran est un Livre Divin, est plus ou moins douteux, plus ou moins certain, selon que le nombre de ceux qui l'adoptent ou l'attestent est plus ou moins grand.

» Je sais bien que l'illustre Auteur de l'*Essai*, qui n'est pas toujours parfaitement d'accord avec lui-même, a dit ailleurs que la certitude ne dépend pas du nombre des témoignages, mais de *mille circonstances*, et, en particulier, *du poids de chaque témoignage pris à part.* (p. 56.) S'il en est ainsi, le nombre des témoignages n'est plus la seule chose qu'il faille considérer, le *consentement* n'est plus l'unique principe de certitude; il faut avoir égard aux *mille circonstances*, et mettre les témoignages dans la balance, pour en déterminer le *poids*. Je ne m'étonne plus de la nécessité d'un sérieux examen; mais n'ai-je pas quelque sujet de m'étonner que vous persistiez à nier la nécessité de cet examen, si expressément reconnue par votre maître?

» Vous raisonnez pourtant. Il est vrai que c'est uniquement pour prouver que l'on n'a aucun besoin de raisonner, et, par conséquent,

il ne s'agit que de se bien convaincre de la solidité de vos raisonnemens, pour être dispensé de raisonner le reste de sa vie. Mais c'est là le point de la difficulté. Vos raisonnemens sont-ils justes, concluans ? Voilà ce qu'il s'agit de constater, car tant que nous pourrons avoir quelque doute là-dessus, nous resterons dans la même perplexité. J'en ai assez dit pour vous montrer que je ne suis pas du tout convaincu; mais je ne me contenterai pas d'opposer mes raisonnemens aux vôtres ; nous ne terminerions rien par cette voie, et puis vous pourriez toujours répondre que je suis Cartésien. Je veux vous opposer vos propres principes. J'adopte pour un instant avec vous le consentement commun pour notre juge et pour unique principe de certitude. Je dirai donc que nous ne pouvons être assurés de la légitimité de vos raisonnemens qu'autant qu'ils seront reconnus légitimes par le consentement commun ; or est-il bien certain que vos raisonnemens sont tels, qu'ils doivent être admis par le consentement commun ? Vous direz que vous ne prenez pour base de vos raisonnemens que des principes admis par le consentement commun, je le veux croire, mais cela ne suffit pas encore. Écoutez votre maître : « Un principe *supposé* évidemment » certain, nous ne sommes assurés de la justesse » des conséquences que nous en déduisons, que » lorsqu'elles sont elles-mêmes admises générale-

» ment, c'est-à-dire, lorsque le témoignage des
» autres hommes nous apprend que sur ce point
» leur raison s'accorde avec la nôtre ; et plus
» cet accord est universel, plus la certitude est
» grande. » (*p.* 78.) Admettez-vous, ou n'admettez-vous pas ce principe ? Vous ne pouvez vous dispenser de l'admettre sans tomber en contradiction avec vous-même ; car dès que l'on admet que le consentement commun est l'unique principe de certitude, il s'ensuit évidemment que, de même que nous ne pouvons être certains d'un principe quelconque, quelque évident qu'il nous paraisse, qu'autant qu'il est universellement admis, nous n'avons non plus la certitude de la conséquence que nous déduisons de ce principe, quelque évidente qu'elle puisse nous paraître, qu'autant qu'elle est généralement admise.

» Faisons une application. Vous dites : « Jésus-
» Christ a prouvé sa mission divine par des
» œuvres miraculeuses dont la certitude repose
» sur la base du sens commun. Attestés par la
» grande société des Chrétiens, par les Juifs, par
» les Païens, par les Mahométans, par l'univers
» converti, ces faits sont certains par un té-
» moignage tel qu'aucun témoignage ne serait
» croyable si celui-là ne l'était pas. » Les faits de Jésus-Christ sont donc certains parce qu'ils sont attestés par le consentement commun. A cela je n'ai rien à dire, ce n'est que l'application de votre principe fondamental. Mais de

ces faits reconnus certains, vous tirez la conséquence que la Religion établie par Jésus-Christ est une Religion divine, et par conséquent l'unique vraie Religion. La conséquence, je l'avoue, paraît évidente ; mais il s'agit de savoir si elle est certaine, dans vos principes, c'est-à-dire, si elle repose sur la même base que le principe, sur le consentement commun. Or il me semble qu'elle est rejetée par ceux-là même qui admettent le principe, ou du moins par le très-grand nombre. En effet, si les faits de Jésus-Christ sont attestés, non-seulement par les Chrétiens, mais encore par les Juifs, par les Païens, par les Mahométans, par l'univers converti; c'est un fait, pour le moins aussi incontestable, que la conséquence que vous tirez de ces faits, savoir la vérité de la Religion Chrétienne, n'est point admise, ou est rejetée par les Juifs, par les Païens, par les Mahométans, par les sept huitièmes de l'univers non convertis. Si vous êtes vous-même conséquent, il faut donc passer condamnation sur votre conséquence, par la même raison qui vous fait admettre le principe; car, quoique le consentement qui rejette la conséquence ne soit peut-être pas aussi général que celui qui admet le principe, il faudra toujours bien avouer que le consentement des sept huitièmes du genre humain doit l'emporter sur le consentement d'un huitième, ou renoncer à nous parler du consentement commun, ou du *grand nombre*.

Si vous avez recours à des raisonnemens pour convaincre les sept huitièmes du genre humain d'erreur ou d'inconséquence, vous abandonnez évidemment le principe du consentement commun, pour y substituer l'autorité de votre raison individuelle.

» De toutes ces considérations, et de bien d'autres que je pourrais ajouter, je conclus qu'il était plus facile à Bossuet d'établir l'autorité divine de l'Église, qu'il ne vous l'est d'établir l'autorité humaine de votre raison générale, dont les Théologiens n'avaient jamais songé à faire le principe de foi. Je vois que vous êtes obligé de raisonner pour le moins tout autant que lui, et je vous avouerai que vos raisonnemens sont loin de me paraître plus convaincans que les siens. Si je lui accordais son principe, je ne pouvais plus nier les conséquences qu'il en déduisait; au lieu qu'en admettant une autorité humaine, dont l'infaillibilité, de votre aveu forcé, n'est qu'une supposition, il me semble pouvoir contester presque toutes les conséquences que vous en tirez. Ne trouvez donc pas mauvais, si je vous déclare franchement que j'aurais beaucoup mieux aimé avoir affaire à vous qu'au Cartésien Bossuet. »

Je crois inutile de rien ajouter. L'Auteur prétend que, ses principes une fois admis, il n'y a pas moyen de nier une seule des vérités du Symbole Catholique. Je le veux croire, ou *sup-*

poser ; mais il me permettra de lui dire que, pour qu'il n'y ait pas moyen de nier une seule des vérités du Symbole Catholique, il suffit bien qu'on admette l'autorité divine et infaillible de l'Église Catholique. Or, Bossuet et tous les Théologiens qu'il appelle Cartésiens, sans en excepter un seul, admettent cette autorité sacrée. Je suis donc tout autant en sûreté en suivant leur doctrine qu'en suivant celle qu'on nous présente comme meilleure. M. G. prouve fort bien que celui qui substitue son jugement particulier à l'autorité infaillible de l'Église a tort, et que, s'il est conséquent, il est conduit aux plus absurdes erreurs ; mais en prouvant cela, que prouve-t-il contre les Théologiens Cartésiens ? Rien, absolument rien ; puisqu'il n'est aucun Catholique qui puisse se croire permis de substituer son propre jugement à l'autorité de l'Église. Beaucoup de ces Théologiens qu'il appelle Cartésiens, ont prouvé la même chose que lui, et mieux que lui. Le défaut perpétuel de l'ouvrage qui est l'objet de toutes ces réflexions, depuis la première page jusqu'à la dernière, est de prouver ce qui n'est contesté d'aucun des adversaires que l'Auteur a entrepris de combattre, et de ne rien prouver de ce qui devrait être le sujet de la controverse.

NOTE relative à la page xlvj *de l'*Introduction.

Pendant que cet ouvrage était sous presse, on m'a fait remarquer que le Plaidoyer de M. Janvier ayant été imprimé avec des Notes, et M. de La Mennais ayant écrit une Lettre qui a été insérée dans l'*Avenir* (29 avril, N° 195.), si je ne faisais aucune mention de ces Notes et de cette Lettre, je pourrais être accusé de mauvaise foi. Comme de tous les reproches auxquels je puis être exposé, c'est celui que je redoute le plus, quoique ma conscience ne me reproche rien à cet égard, je vais tâcher de le prévenir.

Je proteste d'abord que j'ignorais l'existence de ces Notes. J'avais lu le Discours de l'avocat de M. de La Mennais dans l'*Avenir* même où il se trouve sans aucune note, et il ne m'est pas venu à l'esprit qu'une édition du Discours de son défenseur donnée par M. de La Mennais lui-même pouvait être suspecte. J'ai donc pu m'y tenir sans qu'on ait droit de m'accuser de mauvaise foi. Néanmoins, puisqu'on me présente des Notes explicatives, je les examinerai volontiers, et si elles me paraissent demander de moi une rétractation, je la ferai sans hésiter.

Paroles de l'Avocat : « Ce n'est jamais impunément que l'on » entreprend le rôle de réformateur (1), et celui dont le courage » ne décline pas une mission pareille, sait à l'avance à quels » risques il l'accepte. »

Note : « (1) Ce mot de *réformateur* est une des expressions » que quelques personnes se sont plu à interpréter dans un sens » odieux. M. de La Mennais a entrepris de réformer la société » à l'aide de la Religion. Voilà évidemment ce qu'a voulu dire » son défenseur ; et ce serait une mauvaise foi trop absurde que » de détourner le sens de cette parole, pour l'entendre d'une » réforme de la Religion même. »

Je ne doute pas que l'auteur de cette note ne soit un interprète très-judicieux du sens des paroles de M. Janvier, mais il ne doit pas trouver mauvais que nous donnions pourtant la préférence à M. Janvier lui-même. Or cet avocat veut que nous

entendions ses paroles, non d'*une réforme de la société à l'aide de la Religion,* mais d'une réforme du Catholicisme ou de la Religion même ; et, ce qui est plus étonnant, il prétend, en parlant ainsi n'être que l'organe de M. de La Mennais. Écoutons-le.

Paroles de l'Avocat : « M. de La Mennais m'a chargé de vous » le dire : depuis quinze ans il travaille à régénérer (1) le Catho- » licisme et à lui rendre, sous une forme nouvelle et avec des » progrès nouveaux, la force et la vie qui l'avaient abandonné. »

Vous l'entendez : C'est le Catholicisme que M. de La Mennais veut régénérer, c'est au Catholicisme qu'il veut donner une nouvelle forme, c'est au Catholicisme qu'il veut rendre la force et la vie qui l'avaient abandonné. Mais ceci nous est encore expliqué dans une note.

Note : « (1) On a voulu abuser aussi de cette phrase. Il est » assez clair pourtant qu'il s'agit, non point de régénérer le » Catholicisme en lui-même, mais de le régénérer dans les in- » telligences qui l'ont laissé s'affaiblir ou s'éteindre en elles, en » le leur offrant tel qu'il est, et non tel que le Gallicanisme et » la Philosophie incrédule le leur ont montré. »

Ainsi, si nous en croyons le rédacteur des Notes, il est d'abord évident que M. de La Mennais veut réformer, non la Religion même, mais seulement la société à l'aide de la Religion, et que c'est là ce que son défenseur a voulu dire ; puis, il est assez clair que M. de La Mennais veut régénérer et réformer, non-seulement la société à l'aide de la Religion, mais le Catholicisme même, non à la vérité en lui-même, mais dans les intelligences, et que c'est là encore ce que l'avocat a voulu dire. Ce sont là, il faut l'avouer, des explications lumineuses, et on ne peut que déplorer qu'un avocat si habile n'ait pas su dire ce qu'il voulait dire, et qu'il se soit servi d'expressions qui paraissaient dire autre chose, ce qui a affligé le cœur de son client et lui a causé de *vifs regrets.* Quoiqu'il en soit je me persuade aisément que M. de La Mennais n'a nullement le dessein de régénérer le Catholicisme en lui-même et qu'il veut seulement le régénérer, lui donner une nouvelle forme dans les intelligences. J'avoue même que je ne l'ai jamais entendu autrement, quoique je n'eusse aucune connaissance de la note explicative.

Je ne saurais concevoir ce que signifierait régénérer *le Catholicisme en lui-même*, ou pris abstractivement et hors des intelligences. Quel qu'ait été le délire des réformateurs du XVI[e] siècle eux-mêmes, je ne pense pas qu'ils aient jamais voulu réformer la Religion ailleurs, ou autrement que dans les intelligences. Ils ne voulaient, disaient-ils, que ramener la Religion à sa pureté primitive, à la simplicité évangélique, en la présentant aux intelligences telle qu'ils la concevaient en elle-même, et non telle que les erreurs et les superstitions des siècles précédens *l'avaient montrée*. Point de doute que Luther et Calvin ne se trompassent ou ne fussent trompeurs en prétendant que les erreurs et les superstitions avaient éteint la Religion dans les intelligences; mais M. de La Mennais ne se tromperait-il pas également en croyant que le Gallicanisme et la Philosophie ont éteint le Catholicisme dans les intelligences et qu'il est nécessaire de l'y régénérer *sous une nouvelle forme?* Qu'il combatte le Gallicanisme de toutes ses forces, s'il le veut; ses efforts seront louables. Mais nous osons lui demander de trouver bon le Catholicisme tel qu'il existe, et de lui laisser sa forme antique ou de nous prouver qu'il a mission pour la changer.

Quant à la Lettre de M. de La Mennais insérée dans l'*Avenir* à la fin du mois d'avril, je ne puis la regarder que comme une expression bien tardive des regrets que lui ont fait éprouver les paroles de son défenseur. Il nous dit qu'il ne pouvait, au milieu de l'audience, établir un colloque entre lui et son avocat; je le conçois. Mais si ses regrets étaient aussi vifs qu'il le prétend, sans établir aucun colloque, je pense qu'après le discours de l'avocat, ou avant le prononcé de la sentence, il pouvait faire connaître à ceux qui avaient entendu les expressions dont il était affligé qu'il les désavouait. Il est du moins assez clair qu'il pouvait consigner son désaveu dans la feuille même de l'*Avenir* qui contenait le discours avec toutes les expressions dont l'avocat s'était servi. Son silence en cette occasion nous autorise à croire que *les regrets* ne sont venus qu'après. Il voudrait nous persuader *qu'il est évident*, par l'ensemble du plaidoyer, que c'est uniquement la guerre qu'il n'a cessé de faire au Gallicanisme que son défenseur avait en vue en parlant *de réforme*, *de restauration du Catholicisme*, *etc.* Si quelqu'un était tenté de le croire en lisant

le Plaidoyer, il pourrait facilement se désabuser en lisant l'*Avenir*, et surtout en lisant les articles de l'*Avenir* qui sont signés F. DE LA MENNAIS.

En effet, M. de La Mennais pose d'une manière assez précise, dans l'*Avenir*, les bases de la réforme à laquelle il travaille depuis quinze ans. Ces bases sont : La séparation totale de l'Église et de l'État, l'abolition de tous les Concordats, la suppression des indemnités stipulées par l'autorité du Saint Siége pour l'usurpation des biens ecclésiastiques, la liberté des cultes, la liberté de l'éducation, et surtout la liberté illimitée de la presse, etc. A qui persuadera-t-on que ce plan de réforme n'a pour but que l'extirpation du Gallicanisme? L'alliance de la Religion et de l'État, les concessions mutuelles du pouvoir civil et du pouvoir religieux ne sont-elles pas plus anciennes que le Gallicanisme? Ne remontent-elles pas aux premiers siècles du Christianisme? Et puis, que dirons-nous de cette liberté, de *ce développement immense de liberté individuelle* que prêche M. de La Mennais et qui paraît être le dogme fondamental de son Catholicisme régénéré? On peut, je crois, sans être Gallican, penser que ce dogme ne s'accorde pas trop avec la doctrine Catholique. M. de La Mennais pourrait-il assigner une époque où l'Église ait trouvé bon que chacun dogmatisât selon son caprice? Est-il en état de prouver que c'est le Gallicanisme qui a introduit la censure des livres à Rome? Le Concile de Trente n'était sans doute pas Gallican, et pourtant il ne rejetait pas l'alliance de l'Église et de l'État; il trouvait convenable que l'Église fût sous la protection des Princes, il pensait même que Dieu a voulu qu'il en fût ainsi : *Sæculares Principes Catholicos..... quos Deus sanctæ fidei, Ecclesiæque protectores esse voluit.* (Sess. c. xxv. 20.) Ce saint Concile avait mission pour réformer, non la Religion ou le Catholicisme, mais les mœurs des Catholiques; il a fait beaucoup de décrets pour opérer cette réforme salutaire, mais jamais il n'a parlé ni de liberté d'enseignement, ni de liberté de la presse, ni de rien de ce qui entre dans la réforme projetée par M. de La Mennais.

Je conclus que les explications données après coup aux paroles du défenseur de M. de La Mennais n'expliquent rien et qu'elles sont démenties par les doctrines constamment soutenues dans

l'*Avenir;* et que les vifs regrets exprimés après trois mois de silence pourraient bien être venus de ce que les paroles *qu'on regrette,* ont manifesté trop clairement des vues et des desseins qui ont révolté plus de monde qu'on ne voulait. Je crois donc devoir m'en tenir au sentiment que j'avais avant la lecture des Notes et de la Lettre. J'ai trop bonne opinion de celui que M. de La Mennais s'est choisi pour défenseur pour me persuader qu'il n'ait pas compris ce qu'on l'avait chargé de dire ou qu'il n'ait pas su exprimer convenablement ce qu'il avait compris. Je crois qu'on ne lui fait guère d'honneur en publiant des Notes pour expliquer ce qu'il a voulu dire.

FIN.



TABLE

DES CHAPITRES.



FIN DE LA TABLE.



